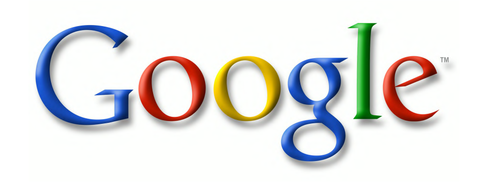



A 3 9015 00390 832 7
University of Michigan – BUHR


SE TAIRE ET FAIRE



MÉMOIRE

SUR D'HOLBACH.

MÉMOIRE

SUR D'HOLBACH

PAR M. DAMIRON,

Lu à l'Académie des sciences morales et politiques
dans les séances de février 1851.

PARIS
TYPOGRAPHIE PANCKOUCKE
Rue des Poitevins, 8

1851

EXTRAIT DU COMPTE RENDU
de l'Académie des sciences morales et politiques
— Livraison d'avril 1851. —

MÉMOIRE

SUR D'HOLBACH

PAR M. DAMIRON.

Biographie et philosophie générale.

Dans le dessein que j'ai formé d'étudier au 18e siècle une doctrine qui de nos jours s'est renouvelée, sinon avec plus de force philosophique, du moins avec une plus fâcheuse et plus populaire extension, je ne crains pas d'y trop revenir et de la suivre avec trop de persévérance dans la variété des aspects qu'elle offre chez ses différents représentants. C'est le moyen de la mieux connaître et, par suite, de la mieux juger; c'est la manière d'en apprendre de l'un ce qu'on n'aura pas appris de l'autre, et de tirer de celui-ci un enseignement qu'on n'aura pas trouvé dans celui-là. On a vu par de la Mettrie comment, quand on veut être physiologiste, non-seulement en physiologie, mais aussi en psychologie, et que d'ailleurs on philosophe sans règle ni mesure, on peut même dire sans pudeur, on arrive aisément à ce matérialisme intempérant dont j'ai essayé de donner une exacte idée dans un précédent mémoire. D'Holbach va nous montrer comment, de même, le physicien (si physicien il y a en lui) qui prétend l'être en tout, même en métaphysique, et

qui, de plus, s'infatue de son naturalisme universel jusqu'à nier, sans se troubler, Dieu, l'âme et la liberté, en vient sans peine à des conséquences qui, pour être peut-être plus contenues dans la forme, n'en sont pas moins au fond aussi extrêmes et aussi hasardeuses. C'est une double leçon dont le résultat est le même, mais qui se développe cependant avec une diversité de caractère qu'il n'est pas sans utilité d'observer. L'auteur de l'*Homme machine* ne se refuse assurément à aucune espèce de négation, mais il en est une à laquelle il se complaît de préférence, c'est celle de l'âme, de sa liberté et de sa moralité. Celle de Dieu lui sourit assez, mais il s'y abandonne moins; celle de l'Etat, et par suite des pouvoirs qui le représentent, le tenterait volontiers; mais il faut être sage sur cet article à la cour de Frédéric, et le sans-gêne philosophique ne va pas, on le comprend, chez le Lecteur du roi de Prusse, jusqu'au rôle difficile de frondeur politique. C'est toujours un peu sous le bon plaisir du maître qu'il prend ses libertés. Ainsi son affaire, avant tout, est le matérialisme psychologique et moral.

L'auteur du *Système de la nature* n'épargne certes pas l'âme; mais il s'en prend surtout à Dieu, et, après Dieu, aux prêtres et aux rois. Sa plus haute prétention est l'athéisme, qu'il avoue et proclame sans détour, qu'il prêche même parfois avec une sorte d'enthousiasme; c'est ensuite la ruine des autels et des trônes.

On voit qu'il y a déjà là de suffisants motifs pour justifier une étude particulière de d'Holbach, quelque analogie qu'elle puisse avoir d'ailleurs avec celle de de la Mettrie. Mais il est en outre une circonstance qui explique bien l'attention qu'elle paraît mériter : c'est que, du moment où, au 18e siècle, la philosophie est devenue un parti politique presque autant qu'une école, tous les hommes de ce parti, même au second et au troisième rang, ont leur degré d'importance; or d'Holbach à sa place, sans doute, laquelle, j'en conviens, n'est pas très-élevée, en est un des chefs les plus actifs, les plus persévérants et les plus heureux. Il en a, au plus haut point,

ou pour mieux dire à l'excès, l'esprit, le zèle, la conduite, et, sans qu'il lui en coûte beaucoup, l'infatigable audace. De la Mettrie n'en est guère, comme je l'ai dit, qu'un des enfants perdus; d'Holbach en est un des patrons, et des plus constants promoteurs. Il le sert, autant qu'il est en lui, de sa personne, de son argent, de ses amitiés et de son savoir; il le sert même à outrance. On ne saurait donc, sans inexactitude, le négliger parmi les siens.

J'ajouterai à ces raisons une observation qui les confirme, qui ne m'est assurément pas particulière, mais que j'ai du moins vérifiée par mon expérience personnelle. On lit peu d'Holbach, mais, quand on le lit et qu'on y met quelque suite et quelque soin, on ne se livre pas à l'inventaire, à l'examen et au contrôle de tant d'étranges propositions, sans éprouver quelque trouble, sans avoir l'âme en quelque peine, et il faut véritablement être bien sûr de soi, bien ferme en ses principes, pour ne pas être, au moins par moment, livré à de fâcheuses perplexités. Chancelant ou imprudent, à force d'être battu par ce flot d'idées trompeuses incessamment renouvelées, on finirait peut-être par être soi-même ébranlé, et comme entraîné malgré soi vers les abîmes où elles vous poussent; ce sont de tristes parages à fréquenter que ces systèmes en quelque sorte sans ciel et sans étoile et de toute part semés d'écueils redoutables; si l'on ne savait pas s'y gouverner avec habileté et sang-froid, on courrait risque sur plus d'un point d'y échouer et de s'y perdre; on pourrait y laisser plus d'une sainte croyance. Les déceptions y sont grossières sans doute, et en elles-mêmes peu engageantes, mais elles ont leurs piéges secrets auxquels on n'échapperait pas toujours, si on n'apportait à les découvrir et à les déjouer une constante et active vigilance. Dans d'Holbach, en particulier, ce qui peut parfois faire illusion et tenter le lecteur, c'est l'espèce de sérénité, de foi confiante et calme, d'effusion sentimentale, je n'ose pas dire d'onction, parce qu'il s'y mêle trop de déclamations, avec lesquelles il propose, prêche et défend sa doctrine. J'espère, pour mon

compte, n'en être pas la dupe ; mais je ne répondrais pas que d'autres moins attentifs, et moins sur leurs gardes, ne fussent pas exposés à l'être; c'est pourquoi j'ai cru devoir me proposer à ceux-là comme un guide expérimenté qui ne leur sera peut-être pas tout à fait inutile.

Après ces préliminaires, j'arrive à mon auteur lui-même, et avant d'aborder son système dans ses écrits, je vais essayer, par quelques traits. de le faire connaître en sa personne.

Né dans le Palatinat en 1723, d'Holbach fut élevé dès son bas âge en France, et y passa la plus grande partie de sa vie.

Naturellement attentif et curieux, il s'appliqua à presque toutes les sciences, mais il ne rendit quelque service que dans celles qui ont proprement la nature pour objet, et cela, non en vertu d'aucun esprit d'invention, mais seulement par son zèle infatigable à traduire, à commenter, à exposer et à répandre les idées et les découvertes d'autrui.

Quant aux sciences morales, je n'ai pas besoin de dire ce qu'il y fit; comment il y traita de Dieu, de l'âme et de la liberté; on sait d'avance, mais nous verrons bientôt dans le détail et de près, quelles furent sa théologie, sa psychologie, sa morale et sa politique.

Riche et bienveillant, animé de cet amour pour les lettres commun à tous les esprits cultivés de son siècle, il rechercha, attira et accueillit avec un soin empressé particulièrement ceux d'entre eux qui y apportaient le plus d'ardeur et de liberté; il s'entoura assidûment, soit à la ville, soit à la campagne, de leur active société, et vécut avec eux dans une certaine familiarité de Mécène ou de patron hospitalier.

Il fit de sa maison une sorte d'académie de libres et même de très-libres penseurs, dont il était le président, si l'on veut, mais non pas le modérateur. Parmi eux il compta Rousseau, qui, après avoir été quelque temps assez fidèle à ces réunions, s'en retira ensuite par humeur; Buffon, qui, il est vrai, n'y assistait que rarement et par ménagement

de conduite plus que par vive adhésion; d'Alembert, qui n'y paraissait aussi qu'avec une certaine réserve; mais surtout Diderot, qui en était l'âme et comme l'oracle, et Helvétius et Raynal, ainsi que Marmontel, Saint-Lambert, Morellet, Galiani, Grimm, La Grange, Naigeon et beaucoup d'autres, dans le nombre desquels, quoiqu'ils ne fussent pas de l'intimité, il ne faudrait pas oublier, au titre des bonnes relations, Turgot, Hume et Condillac. Tous n'y étaient pas dans les mêmes sentiments; les divergences n'y étaient pas rares; l'opposition même s'y rencontrait, et la contradiction dans la discussion y était volontiers acceptée et même recherchée; mais tous étaient plus ou moins engagés et mêlés au mouvement philosophique, et chacun d'eux, à sa manière, le secondait et le favorisait.

Je ne sais si l'on peut dire que d'Holbach avait les charges de ces assemblées intimes, que sa grande fortune lui rendait dans tous les cas fort légères: mais il en avait certainement les profits et les bénéfices, car, homme d'une intelligence plus diligente qu'originale, et plus docile que féconde, il recueillait de tout ce qui se disait avec profusion autour de lui, de quoi méditer et écrire ensuite à loisir les nombreux et volumineux ouvrages qu'il publiait; il se payait ainsi en propos d'hommes d'esprit ou de génie de sa facile et libérale hospitalité, et il n'y perdait certainement pas; il dut sous ce rapport, particulièrement à Diderot, toujours si prêt à donner en matière d'idées vives, hardies et aventureuses; il dut aussi beaucoup, mais à un autre titre, à La Grange, le précepteur de ses fils, qui prit part à la rédaction de plus d'une de ses productions. Du reste, au jugement même de Rousseau, qui lui est en général peu favorable, d'Holbach n'était point déplacé dans ce cénacle philosophique. C'était, dit-il, un fils de parvenu, qui jouissait d'une assez grande fortune, dont il usait noblement, recevant chez lui des gens de lettres, et, par son savoir et ses connaissances, tenant bien sa place au milieu d'eux. Il possédait d'ailleurs une fort belle bibliothèque dont il profitait pour enrichir

sa vaste mémoire par de continuelles études; ce qui faisait dire à Diderot : Quelque système que forge mon imagination, je suis sûr que mon ami d'Holbach me trouvera toujours des faits et des autorités pour l'appuyer.

Telle était donc cette société de d'Holbach, cet institut, avant qu'il y en eût un, selon l'expression de Garat dans ses mémoires. Le dîner en était le lien matériel et l'occasion, mais la cause véritable en était le besoin de conférer, de converser, de penser en commun, d'entretenir en vives et faciles paroles ce commerce d'intelligence auquel on se plaisait tant au 18e siècle.

De sorte qu'on y était au fond moins sensualiste qu'on ne paraissait l'être, et que, sous prétexte de chair, on s'occupait surtout de choses de l'esprit. Il faut entendre à cet égard, dans leurs témoignages uniformes, Diderot, Marmontel et Morellet, par exemple; ils laissent clairement voir qu'on y vivait en effet pour les idées elles-mêmes, beaucoup plus que pour les sens, et que ces matérialistes en maximes finissaient par être en pratique, et peut-être aussi un peu sans le savoir ni le vouloir, d'assez réels spiritualistes.

C'était au reste, le caractère de la plupart de ces rendez-vous d'hommes éclairés et polis, bienveillants les uns aux autres, que réunissaient à jours fixes Mme Geoffrin, Mme du Deffand, Mlle Lespinasse, Helvétius, l'abbé Morellet, et d'autres; on y déployait dans tout son jeu cet art aimable de la conversation, qui n'est que celui de donner et de recevoir sans attendre, d'échanger familièrement, et en prompts épanchements, ses sentiments et ses pensées.

Je ne veux pas dire cependant que tous ces dîners, que tous ces soupers du 18e siècle fussent purement académiques; je ne fais pas ce temps meilleur qu'il ne fut; mais je tiens à ne pas le faire pire, et je crois que c'est simplement lui rendre bonne justice que de reconnaître que, parmi tout ce sensualisme, qu'il professait par système, il avait aussi sa part de ce spiritualisme indirect, implicite et comme involontaire, dont toute âme cultivée a toujours une part en elle.

Pour revenir à d'Holbach, il fut, de longues années, l'hôte, le premier maître d'hôtel, comme on l'a dit, de cette société qu'il sut former et retenir constamment autour de lui. Sa fortune lui permettait ce rôle, mais son caractère le lui assurait encore mieux. Il était en effet, d'après ses amis, il est vrai, mais ils sont peu contredits, d'une simplicité, d'une bonhomie, d'une libéralité de goût et de mœurs, d'une délicatesse dans la bienfaisance, qui lui gagnaient les cœurs, et dont quelques vivacités bientôt réparées, et quelques brusqueries sans conséquence, ne détruisaient pas les bons effets. Rousseau rompit avec lui, mais on sait dans quelle circonstance et à quelle occasion : un brave curé, après maintes instances, avait enfin été admis à lire une tragédie de sa façon, au sein du très-peu orthodoxe cénacle. Ni le poëme, ni la poétique dont il était précédé, n'étaient précisément faits pour y échapper au ridicule. Cependant on l'écoutait poliment, décemment, peut-être même avec quelques-unes de ces marques de bienveillante approbation auxquelles ne se refuse pas un peu de complaisance. Mais Rousseau, en véritable Alceste, dit tout d'un coup au lecteur : Ces messieurs se moquent de vous; sortez d'ici, et retournez vicarier dans votre village. Là-dessus rumeur et grand embarras dans la compagnie, le maître de la maison forcé d'intervenir et de prendre raisonnablement parti pour l'auteur contre le critique, et Rousseau sortant irrité et brouillé. En vérité, pour en venir là, il fallait sa folle et chagrine humeur, et sa souffrante susceptibilité. D'Holbach ne pouvait être responsable d'une si bizarre conduite.

Plus d'un acte de sa vie plaide en sa faveur, et il a aussi des mots dont il faut lui tenir compte pour les doux sentiments qu'ils respirent. « Une grande fortune, disait-il, n'est qu'un instrument de plus pour rendre le bien durable. » « Je me contente, disait-il encore, du titre sec de bienfaiteur, quand on m'y réduit; je ne cours pas après mon argent, mais un peu de reconnaissance me fait plaisir, quand ce ne serait que pour trouver les autres tels que je les dé-

sire. » Mme d'Houdetot avait fait placer dans son jardin un buste de Fénelon et proposait d'y mettre cette inscription :

« Fuis, méchant, Fénelon te voit. »

« Madame, dit d'Holbach, Fénelon ne devait pas faire fuir le méchant, il devait le ramener. »

En tout, d'Holbach n'était pas réellement l'homme de son système, ou du moins il ne l'était qu'à table, dans ses livres, par esprit de parti et d'opposition, par ton et par mode peut-être aussi; à sa doctrine près, et c'est déjà bien assez pour charger sa mémoire, il n'avait rien qui ne fût honorable, et quand il m'arrivera d'être sévère, justement sévère envers lui, ce sera toujours l'auteur et non la personne que j'aurai en vue dans mes jugements.

Je ne sais si quelques indications que j'emprunterai à Grimm suffiront pour donner une idée de son aspect et de sa physionomie, mais les voici telles que je les trouve chez cet auteur : « Il avait les traits assez réguliers et assez beaux; son front, découvert comme celui de Diderot, annonçait un esprit vaste; mais, moins arrondi, il ne marquait ni la même chaleur ni la même fécondité. Son regard peignait la douceur, la sérénité habituelle de son âme, quelque chose aussi d'une curiosité presque naïve et d'une crédulité qui ne l'était pas moins, surtout en matière d'anecdotes et de nouvelles du jour. »

Comme écrivain, je n'ai pas à lui assigner sa place dans son temps, elle n'est point assez brillante ; il n'a rien de ses grands contemporains, je n'ai pas besoin de le dire; rien de Voltaire, dont surtout la netteté, la simplicité, la vive finesse et la souplesse lui sont tout à fait étrangères ; rien de Rousseau, dont tout au plus il reproduirait parfois ce qui s'imite le mieux de ses défauts, la déclamation paradoxale, mais dont il n'atteint jamais l'éloquence passionnée ; rien de Montesquieu, qui ne lui prête ni sa piquante précision, ni sa ferme profondeur ; rien enfin de Buffon, dont il ne saurait

s'approprier l'élévation, la grandeur, la noblesse soutenue, le calme et l'étendue des vues ; il n'y a pas davantage à le rapprocher de Diderot, de d'Alembert, de Condillac, de tous ces esprits qui, quoique au second rang, ont cependant encore leurs éminents mérites. D'Holbach n'a rien qui le distingue et le relève particulièrement. M. Villemain a dit de lui, dans ses excellentes leçons sur le 18e siècle, « que sa fastueuse diction et sa fausse logique impatientaient la verve pleine de goût de Voltaire. » Rien n'est plus exact. Voltaire, quand il le traite le mieux, ne trouve rien de plus favorable à en dire, si ce n'est qu'il a eu l'avantage de se faire lire des savants, des ignorants et des femmes. Il le compare à Spinoza, et il trouve qu'il a dans le style des mérites que ne possède pas l'auteur de l'*Ethique*, souvent de la clarté, quelquefois de l'éloquence, quoiqu'on puisse lui reprocher de déclamer, de se répéter et de se contredire. Mais quand il le juge plus sévèrement, il lui échappe ce vers en parlant du *Système de la nature* (1) :

Que dis-tu de ce livre ? Il m'a fort ennuyé.

Et c'est là son sentiment le plus sincère et le plus constant. Ainsi il dit quelque part : « Le *Système de la nature* est un ouvrage de ténèbres ; c'est une déclamation perpétuelle sur le mal physique et le mal moral. » Et ailleurs : « Il y a dans ce livre quatre fois trop de paroles. » Et encore : « Ce maudit livre du *Système de la nature* est un péché contre nature. » Et de plus : « Il est très-imprudent de prêcher l'athéisme, mais il n'en faut du moins pas tenir école aux Petites-Maisons. » Et enfin : « Il prend quelquefois ses cinq sens pour du bon sens. »

En terminant ces remarques sur la personne de d'Holbach, je ne négligerai pas de rappeler que sa vie fut mêlée de peu d'incidents ; soit défaut d'éclat, soit prudence, et quoique

(1) Dans la pièce des *Cabales*.

certes ses ouvrages ne fussent pas faits en eux-mêmes pour le préserver et le mettre à l'abri, il ne fut point inquiété dans ses loisirs et sa liberté, et, plus heureux que bien d'autres, que Voltaire, Diderot, Rousseau et Helvétius, il ne fut ni atteint comme les premiers, ni menacé comme les seconds; et lors même que le *Système de la nature*, mis, il est vrai, sous le nom de feu Mirabaud, secrétaire perpétuel de l'Académie française, fut déféré au parlement et condamné, il n'en éprouva aucun inconvénient. Il n'était pas jusqu'au souci de l'impression, de la publication et de la distribution de ses ouvrages qui ne lui fût épargné, car il livrait ses manuscrits à un de ses amis, qui les faisait passer en Hollande, d'où ils revenaient imprimés sans qu'il s'en mêlât, quelquefois même sans qu'il le sût. Vivant, du reste, tour à tour et selon les saisons, dans son hôtel, à Paris, ou à la campagne, au Grandval, au milieu de cette société spirituelle et polie dont il était le centre, et au sein d'une famille qui ne lui donna que des joies, et c'était de celles, il faut le dire, auxquelles il était le plus sensible ; laborieux, sans aucune de ces nécessités et de ces dures conditions qui pesèrent sur plus d'un des écrivains de son temps; tout entier aux travaux et aux pensées de son choix, il eut une des plus douces et des plus calmes destinées d'homme de lettres ; il ne lui manqua même pas la faveur de l'achever en l'ère des espérances et des rêves brillants, et avant que de tristes expériences les eussent dissipés ou ajournés : il mourut en 1789. Tel fut, autant qu'on le peut faire connaître en quelques traits choisis dans sa biographie, l'homme dont j'ai maintenant à exposer et à juger le système.

Au 18e siècle, comme en tout temps de grand mouvement intellectuel, tout philosophe avait sa passion, et pour sa passion son système. D'Holbach n'échappa pas à cette loi commune, et il ne faut qu'ouvrir un de ses ouvrages pour reconnaître en lui la passion qui l'anime : c'est celle de la liberté, de la liberté en toute chose, mais surtout en matière de politique et de religion, et plus encore de religion. Elle

y éclate à chaque page, se mêle à toutes ses théories, pénètre tous ses raisonnements. Si elle était plus élevée, plus généreuse, mieux inspirée, elle le rendrait éloquent; car le cœur fait l'orateur, quand il est noblement ému. Mais chez lui, quoique non sans énergie ou du moins sans intensité, elle a quelque chose de vulgaire, d'étroit, d'exclusif et d'intolérant qui la fait se répandre le plus souvent en déclamations communes et sans variété. La passion n'est jamais muette; mais ici, faute de grandeur, elle manque du don d'émouvoir, de toucher et de persuader; elle fatigue et n'entraîne pas. Cependant, pour être juste, il faut convenir que de loin en loin, particulièrement en ce qui regarde les affections et les devoirs de la famille, les pures et paisibles jouissances d'une vie calme, honnête et retirée, il ne laisse pas que de s'exprimer avec un certain charme. Seulement il faut bien de la patience pour trouver et goûter ces endroits parmi tant d'autres qui sont fastidieux, à force d'emphase et de diffusion.

A cette passion dans d'Holbach, il fallait un système: et comme elle est aveugle et emportée, c'est à la négation de tout ce qu'affirme et explique la philosophie, à laquelle elle reproche de tenir les hommes sous le joug, qu'elle s'attache sans réserve ni discrétion. Ainsi il plaît à d'Holbach de voir dans le spiritualisme un instrument de tyrannie au moyen de la croyance en Dieu et à l'âme, et il attaque le spiritualisme; il s'efforce de lui substituer le matérialisme et l'athéisme; pour mieux émanciper le genre humain, il lui ôte Dieu et l'âme, et lui donne à la place, et pour tout compenser, la matière et le mouvement, ce qu'il appelle la nature. Etrange contradiction! car où Dieu et l'âme ne sont de rien, comment concevoir la liberté? C'est par amour pour la liberté que d'Holbach ne veut ni de Dieu ni de l'âme, tandis que c'est précisément et seulement par Dieu et par l'âme, par l'âme au dedans et par Dieu au dehors, que l'homme peut être libre; à leur défaut, il est esclave, il l'est de toute la nécessité de la matière et du hasard. Avec le hasard et la

matière il n'y a que servitude, comme il n'y a de liberté que par l'âme et par Dieu. Voilà ce que ne voit pas d'Holbach, trompé par la passion qui l'aveugle et l'égare.

Le principal de ses ouvrages, celui auquel, à la rigueur, je pourrais me borner, car tout y est implicitement, est le *Système de la nature;* et je l'aborderais sans plus tarder, si on n'avait avec raison indiqué (1) comme ayant fourni à d'Holbach le fond de sa théorie, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe.* Il y a, en effet, de l'analogie, quoique seulement dans les principes et les idées les plus générales, entre l'une et l'autre production ; et c'en est, je pense, assez, pour qu'il ne soit pas inutile de jeter un coup d'œil sur celle qui a pu servir d'antécédent à l'auteur.

La *Lettre de Thrasybule* a été attribuée à Fréret. Après la savante et intéressante dissertation dont cette question a été dernièrement le sujet (2), je ne la discuterai pas de nouveau ; je me contenterai de faire remarquer que si, comme le croit Voltaire, cet écrit n'est pas de Fréret, parce qu'il n'en reproduit ni les sentiments ni le style, il est, du moins d'après certaines marques, assez difficile de le donner à Naigeon, par exemple, car on y trouve telles expressions plusieurs fois répétées, celles entre autres de *réalité objective, d'existence objective, d'êtres objectifs, de distinction objective* ou imaginaire, prises dans le sens de l'école de Descartes, qui en feraient certainement remonter la date au premier quart du 18e siècle, alors que, sinon la doctrine, du moins la langue cartésienne était encore usitée parmi les philosophes.

Quoi qu'il en soit, il est très-vrai que la *Lettre de Thrasybule* contient en germe et en substance le *Système de la nature.* On en jugera par la rapide mais suffisante analyse que je vais en donner.

Après un exposé abrégé des différents dogmes religieux

---

(1) Delisle de Sales, dans son examen et sa critique du *Système de la nature.*

(2) Par M. Valkenaer.

répandus sur la terre jusqu'à l'avénement du christianisme, et du christianisme lui-même, l'auteur estime que parmi toutes ces différentes opinions il n'en est aucune qui soit établie sur les lumières de cette raison précise et universelle dont les hommes sont également éclairés, parce qu'elles sont trop absurdes en elles-mêmes et opposées entre elles. C'est donc à cette raison qu'il faut s'adresser pour savoir ce qu'il convient de penser en matière de religion. Or, qu'est-elle? Une faculté dont les hommes ont bien tort de tirer tant de vanité, et qu'ils s'attribuent, on ne sait pourquoi, à l'exclusion des animaux; car elle n'a rien de merveilleux, et résulte simplement de la réflexion que nous faisons sur nos différentes impressions.

Ces impressions et la raison qui en est la suite ont leurs objets en nous ou hors de nous; mais, en nous ou hors de nous, ce sont toujours des êtres sensibles et matériels, finis et relatifs, agissant et réagissant sans cesse les uns sur les autres.

Lors donc qu'on a supposé qu'il y a des causes absolues, des causes qui ne peuvent être effets, on a été contre l'expérience. Des causes absolues, une cause universelle, imaginées par le besoin de reposer son attention fatiguée de la considération de cette longue suite de causes particulières, ne sont qu'une chimère, qu'un fantôme qui n'a tout au plus qu'une réalité objective. (On le voit, c'est bien là le sens de Descartes. Dans le langage plus moderne de Kant, il faudrait dire *subjective*.)

Et quand au lieu d'une seule cause universelle on en a admis plusieurs particulières, mais distinctes des corps, on est encore tombé dans l'illusion. Tels sont les dieux, les génies, les démons, tous êtres objectifs ou imaginaires, à l'occasion desquels on s'est laissé entraîner à de nombreuses erreurs. On a constamment fait confusion de ce qui n'est qu'objectivement avec ce qui est réellement, des choses qui n'existent qu'en nous, dans notre pensée, avec celles qui existent véritablement.

Qu'on applique ces remarques à la conception de Dieu ou du souverain Être, et il sera facile d'en juger : on reconnaîtra qu'à cet egard on prouve bien qu'il n'arrive rien qui ne soit l'effet d'une cause, mais non qu'il y ait une première et suprême cause.

Un tel être n'est donc pas. Par conséquent, il est assez inutile de s'occuper de ses attributs. Cependant, si on veut examiner avec quelque critique ceux qu'on lui a prêtés quand on l'a imaginé, on verra que là encore tout est confusion et contradiction. En effet, on lui a supposé une volonté et une force analogues à celles qui sont en nous. Or, il est déjà assez difficile de savoir ce que ces facultés sont en nous; que sera-ce donc quand on voudra concevoir ce qu'elles sont en Dieu? Et il en est ainsi de toutes les autres; ce qui fait que cette question des attributs divins est pleine d'embarras, et donne lieu à encore plus d'erreurs que celle de son existence. Et les erreurs, qui en toute autre matière sont assez indifférentes, ont ici les plus grands inconvénients; elles passionnent, elles enflent, elles irritent, elles nous remplissent de vaines terreurs. On peut même dire que de toutes les religions établies parmi les hommes, il n'y en a aucune qui l'emporte sur les autres et qui mérite qu'un homme sensé s'y associe; celles qui sont un peu plus épurées de fables ridicules et grossières, comme le judaïsme et le christianisme, le magisme et le chaldéisme, sont au fond également destituées de probabilité dans leurs dogmes, et n'ont pas de meilleurs effets. Jamais religion a-t-elle rendu les hommes doux, humains, compatissants, aimant naïvement leurs semblables, exempts d'orgueil, d'ambition et d'intérêt ?

Mais enfin, dira-t-on, s'il n'y a aucune religion véritable, si l'on ne peut même supposer raisonnablement l'existence d'une divinité ou d'une cause universelle distinguée de l'univers, par qui cet univers est-il gouverné et conservé ? car, après tout, il faut bien en venir à une première cause. « Je n'en vois pas la nécessité, reprend l'auteur. L'univers est

un assemblage d'êtres différents qui agissent et réagissent les uns sur les autres. Je n'y découvre aucune limite ni par son étendue ni par sa durée ; j'y aperçois seulement une vicissitude et un passage continuel d'un état à un autre par rapport aux êtres particuliers, qui prennent successivement différentes formes. Nous sommes sur un vaisseau battu des vents et des flots ; songeons à en diriger le cours de façon qu'il souffre le moins qu'il se pourra ; manœuvrons de manière que nous en corrigions, s'il est possible, le mouvement; sinon obéissons-lui ; ne nous amusons pas à philosopher sur la cause physique qui le produit ; occupons-nous seulement, au milieu des hommes parmi lesquels nous sommes placés, à nous conduire avec eux de façon que nous souffrions le moins de douleur et que nous goûtions le plus de plaisir possible. Car, enfin, c'est à ces deux points que tout se réduit : fuir la douleur et chercher le plaisir. » L'auteur ajoute : « Je ne vous ai point parlé de l'immortalité de l'âme et de ce que nous devenons après la mort ; c'est chose absolument inconnue. Tout ce que l'on peut dire de raisonnable à cet égard, c'est que, de même qu'avant notre naissance nous n'étions certainement pas ce que nous sommes maintenant, et que ces deux manières d'être ne sont pas liées, de même aussi il est très-probable qu'après la mort nous continuerons à la vérité d'exister, mais que nous deviendrons un nouvel être, dont les modifications n'auront pas plus de rapport avec celles de notre état actuel que ces dernières n'en ont avec les modifications antérieures à la naissance. Tout ce qu'on imagine en dehors de ces idées tient au besoin de contenir les hommes et de suppléer à la justice civile, qui n'atteint pas les actions secrètes, ce qui peut avoir sa vérité, mais n'a pas sa démonstration.

Telle est dans ses principales pensées la *Lettre de Thrasybule*. Je n'ai pas à la discuter et à l'apprécier ; je n'ai voulu que la rappeler pour montrer quel rapport elle a précisément avec le *Système de la nature*. Il y a sans doute avant ce système plus d'une doctrine analogue dont on peut dire

aussi qu'il descend. Il serait difficile de contester qu'il ne procède pas, au moins jusqu'à un certain point, de celles de Locke, de Gassendi, et surtout de Hobbes. Mais tandis que Hobbes lui-même, si rigoureux qu'il soit d'ailleurs dans son matérialisme, admet au moins par politique, si ce n'est par raison logique, un Dieu, un souverain être ; tandis que Gassendi, dans son sensualisme moins conséquent, mais mieux ménagé, mieux accommodé aux croyances communes, est à cet égard encore plus explicite et plus affirmatif ; et que Locke, de son côté, au prix également d'une certaine inconséquence et malgré les perplexités d'un doute qui pourrait le mener loin, y apporte cependant toute sa sagesse et tout son excellent sens, l'auteur de la *Lettre*, moins retenu et plus net, n'hésite pas dans sa négation ; il ne garde plus aucune des mesures de ses prédécesseurs. Il ose beaucoup plus en raisonnant plus exactement ; le temps l'y aide, et on n'a pas de peine à reconnaître qu'il est déjà du siècle où tout se conclura et se dira, même ce qu'il y aura de plus étrange, sans détour et sans voile. A ce titre, il est très-vrai que la parenté de d'Holbach avec lui est plus immédiate et plus sensible qu'avec aucun des autres.

Du reste, et pour exprimer avant de la quitter un simple sentiment sur cette *Lettre*, j'en reprendrai, mais en les détournant à dessein, dans mon sens, quelques-uns des derniers termes, et je dirai : Dans cet univers que vous nous faites sans Dieu, sans âme, sans liberté, sans règle morale, nous sommes en effet comme sur un vaisseau battu des vents, et ce n'est pas là notre plus grand mal ; mais nous y sommes sans étoile, sans boussole et sans port ; pilotes impuissants, nous ne savons ni où ni comment nous diriger sur cet océan du hasard, et nous n'avons qu'à nous y laisser ballotter et emporter, jusqu'au jour où l'abîme s'ouvrira pour nous engloutir sans retour ni espérance. Voilà toute notre destinée, selon vous ; elle n'a pas d'autre principe, d'autre conduite et d'autre fin. Une aveugle nécessité, sous le nom de nature, la commence, la continue et la

termine ; les vents et les flots en décident. Sérieusement, pouvons-nous y croire et nous en contenter ? y croire comme à la vérité, et nous en contenter comme du bien ? Non, ce ne peut être là pour nous le suprême objet de pensée et d'amour, ce n'est qu'une illusion, et une illusion des plus tristes. Tâchons de nous en préserver, et, pour cela, ne mettons pas à la place de Dieu la nature, à la place de l'âme un jeu de la matière ; laissons les choses comme elles sont, et restons ce que nous sommes, les créatures morales d'un Dieu qui, dans sa sagesse, sa bonté et sa justice, veille sur tout notre être depuis sa première origine jusqu'à son dernier développement.

J'arrive maintenant au livre même de d'Holbach.

Dans un *avis* des éditeurs, par un de ces tours qu'on se permettait volontiers au XVIIIe siècle, faute de liberté légale et par prudence de conduite, il est dit, avec des particularités destinées à rendre l'assertion plus vraisemblable, que l'ouvrage est de feu M. Mirabaud, secrétaire perpétuel de l'Académie française, ancien oratorien et instituteur des princesses de la maison d'Orléans. « M. Mirabaud, y est-il assuré, étant devenu libre, aurait repris ses anciennes études philosophiques, et même s'y serait livré tout entier. Il aurait alors composé le *Système de la nature*, auquel il n'aurait cessé, jusqu'à sa mort, de donner ses soins, et que, parmi ses amis les plus intimes, il aurait appelé son *testament*. En effet, il semble avoir voulu se perfectionner lui-même dans cet ouvrage, le plus hardi et le plus extraordinaire que l'esprit humain ait osé produire jusqu'à présent. Il y a tout lieu de croire, par les connaissances dont il est rempli, que l'auteur a fort usé des lumières de ses amis, et que même plusieurs notes y ont été ajoutées. »

Mais de toutes ces allégations, il n'y a de vraie que celle qui qualifie *le Système de la nature* comme l'ouvrage le plus hardi et le plus extraordinaire que l'esprit humain ait osé produire jusqu'à présent, et celle qui se rapporte aux secours que l'auteur a pu recevoir de ses amis.

Quant à ce bon Mirabaud, comme l'appelle Voltaire, il était incapable d'écrire une page d'une telle production, et d'Holbach a tout simplement pris son nom pour se couvrir, comme on a pris aussi, dans le même but, celui de Freret, secrétaire d'une autre académie, sans doute afin qu'il fût dit que c'était aux représentants publics des corps académiques, et par suite à ces corps eux-mêmes, qu'appartenait la responsabilité de pareilles opinions.

D'Holbach est bien l'auteur du *Système de la nature*.

Toutefois, comme je l'ai déjà fait remarquer, plus d'une main y prit part; Diderot, en particulier, y fournit plus d'une page, mais surtout, s'il faut en croire un témoin digne de foi, il en inspira la doctrine et opéra même, sous ce rapport, une sorte de conversion dans d'Holbach.

« En effet, dit Garat, longtemps adorateur de Dieu, qu'il voyait dans les lois et dans l'ordre de l'univers, d'Holbach eut, pour ceux qu'il aimait et qui n'avaient pas la même croyance, le zèle d'un missionnaire; il poursuivait l'incrédulité de Diderot jusque dans ces ateliers où l'éditeur de l'Encyclopédie, environné de machines et d'ouvriers, prenait pour le grand dictionnaire les dessins de tous les arts de la main, et, tirant son texte de ces machines mêmes, où brille, en se dérobant aux yeux, un esprit si fertile en créations, il lui demandait s'il pouvait douter qu'elles eussent été conçues et dressées par une intelligence. L'application était frappante et ne frappait pourtant ni la raison ni le cœur de Diderot. L'ami de Diderot, fondant en larmes, tombe à ses pieds. On a dit de saint Paul : *Tombe persécuteur et se relève apôtre;* c'est le contraire qui arrive ici; celui qui était tombé à genoux déiste se relève athée.... et ce prosélytisme si fervent pour le déisme, et si naturel, d'Holbach le porte dans l'athéisme.... Diderot n'avait écrit que des fragments, des pages, des mots en faveur de cette doctrine.... les volumes se multiplient sous la plume de d'Holbach. »

Et ces volumes, l'auteur le sentait, auraient eu, pour être plus lisibles, besoin d'un art dont il n'avait pas le secret. Il

aurait voulu, s'il eût été possible, l'emprunter à un autre, et, dans ce dessein, il consultait ses amis, Diderot surtout, auquel, comme le raconte celui-ci, il apportait ses chiffons le soir, pour venir les reprendre, revus et corrigés, le matin; il consultait aussi Suard, et voici même comment la scène se passait entre eux, d'après un récit qui paraît émaner de Suard lui-même : Les chapitres de l'auteur étaient longs et la voix du lecteur monotone. Plus les efforts de Suard étaient grands pour rester éveillé, plus ils étaient aperçus ; et ce qui était bientôt tout à fait visible, c'était le sommeil qui le gagnait. D'Holbach en prenait son parti avec bonhomie ; il souriait et semblait rester pour veiller sur le sommeil de son ami.

A ce propos, on me permettra, quoique cela touche peut-être à la digression, de rapporter une anecdote qui ne manque pas d'intérêt, et qui est propre à faire ressortir un des traits du caractère de d'Holbach.

Suard avait depuis quelque temps sur sa figure une mélancolie dont la cause était toute morale, et que le baron attribua à cette pauvreté de gens de lettres dont ils souffrent sans l'avouer, surtout en présence de l'opulence du grand monde. Suard le voit un jour arriver dans sa chambre, avec l'air d'un homme qui a quelque chose à proposer et qui ne l'ose, qui n'a pas seulement la pudeur de son ami à épargner, mais la sienne à surmonter. Il faut cependant parler. D'Holbach le conjure alors d'accepter 10,000 fr. qu'il lui apporte, et dont il n'a, dit-il, aucun besoin. Suard lui proteste qu'il n'en a pas besoin non plus, et ne le persuade pas. L'offre et le refus, plusieurs fois faits, plusieurs fois réitérés avec la même émotion de part et d'autre, une transaction seule put terminer le débat. Suard, après lui avoir fait à peu près confidence du sujet de sa tristesse, prend l'engagement avec lui que si cette somme lui devient jamais nécessaire, il lui écrira à l'instant même : *Envoyez-moi mes 10,000 fr.*

Ces luttes délicates des deux amis étaient restées secrètes

dit Garat, et si on les publie ici, ce n'est pas pour honorer ni l'offre, ni le refus, moins rares qu'on ne les croit entre ceux qui ont des richesses et ceux qui n'ont que des talents; c'est pour faire connaître la philosophie et les philosophes. »

Mais je reviens *au Système de la nature,* dont, quoique avec la participation plus ou moins directe de ses amis, d'Holbach est bien l'auteur, et j'en marque d'abord la division générale.

Il se compose de deux parties. Dans la première, il est traité de la nature et de ses lois; de l'homme, de ses facultés et de son bonheur; dans la deuxième, de la Divinité, de ses attributs, et de la manière dont elle influe sur le bonheur de l'homme.

Il commence, en conséquence, par considérer la nature.

On se trompe, selon lui, si l'on suppose qu'il y a pour l'homme autre chose que la nature. « Les êtres au-dessus de la nature, ou distingués d'elle, seront toujours des chimères, dont il ne nous sera jamais possible de nous former des idées véritables. » Si on a pu les imaginer, c'est qu'on a mal entendu l'homme, c'est que l'on a abusé de la distinction que l'on a faite de l'homme physique et de l'homme moral, et que l'on a conçu par suite un monde physique et un monde moral. Mais l'homme est purement physique; l'homme moral n'est que l'homme physique, considéré sous un certain rapport. Or, ainsi fait, il n'y a pour lui, et il ne peut y avoir, d'après ce qui est en lui, que la nature elle-même; rien ne lui vient que de la nature. « Tout ce que nous sommes et tout ce que nous serons, toutes nos idées, toutes nos volontés, toutes nos actions sont des effets nécessaires de l'essence et des qualités que cette nature a mises en nous, et des circonstances dans lesquelles elle nous oblige de passer et d'être modifiés. » (P. 3.) Il n'y a donc rien en nous qui exige et qui atteste un principe différent; nous n'avons de données et de preuves que pour celui-là; « et c'est à la physique et à l'expérience que l'homme doit recourir dans toutes ses recherches; ce sont elles uniquement qu'il doit consulter dans

sa religion, sa morale, sa législation, son gouvernement, ses sciences et ses arts. » (P. 1.) Aussi est-ce pour les avoir négligées qu'il s'est égaré sous tant de rapports, qu'il s'est formé des dieux, seuls objets de ses espérances et de ses craintes; qu'il a méconnu ses besoins et ses droits; qu'au sein de la société il est tombé de la liberté dans l'esclavage, qu'il a négligé ou violé ses devoirs envers ses semblables et envers lui-même. « Elevons-nous donc au-dessus du nuage des préjugés, et, puisqu'il n'y a que la nature, qu'elle soit l'unique objet de nos pensées et de notre application.

Or, qu'est-ce que la nature? « C'est l'univers, c'est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons et de leurs différents mouvements. » (P. 11.) Et ce qu'elle est ainsi en général, elle l'est également en particulier et dans chaque être, c'est-à-dire qu'elle y est le petit tout qui résulte de l'essence, des propriétés, des combinaisons et des mouvements de la portion de matière qui le constitue. Elle n'est pas autre chose dans l'homme, « qui est un tout résultant des combinaisons de certaines matières douées de propriétés particulières dont l'arrangement se nomme organe, et dont l'essence est de sentir, de penser et d'agir. »

Après avoir ainsi défini la nature, l'auteur avertit une fois pour toutes que lorsque, dans le cours de son ouvrage, il dira que la nature produit certains effets, il ne prétendra pas la personnifier, mais simplement marquer que les effets dont il parle sont les suites nécessaires des propriétés de quelques-uns des êtres dont se compose ce grand ensemble.

On pourrait, à la rigueur, s'arrêter là, si on le voulait, dans l'analyse et l'exposition du *Système de la nature*. On en a, en effet, implicitement, dans ces prémisses, toutes les principales conséquences, et il ne faudrait, pour les en déduire, qu'un travail logique assez facile et assez simple; il n'y aurait qu'à tirer de l'idée de la nature, mise de tout point à la place de celle de l'esprit, toutes celles qui en découlent; de cette espèce de naturalisme, on ferait ainsi sortir sans

peine la négation de l'âme, de la liberté et de Dieu. Mais il est trop curieux de voir d'Holbach développer à plaisir ses principes, en dégager et en accuser successivement toutes les suites, en les portant toutes à l'extrême, pour qu'il n'y ait pas un véritable intérêt à se donner un tel spectacle. L'histoire de la philosophie est une grande expérience, tentée par la critique sur les doctrines du passé, qui nous est toujours profitable, même lorsqu'elle nous met en présence des plus monstrueuses erreurs. C'est une manière d'exercer, d'éprouver en nous l'esprit philosophique et de le fortifier par là même. Dans la vie morale proprement dite, les difficultés, les obstacles, les contrariétés de toute sorte sont pour nous autant d'épreuves ou d'occasions et de conditions de mérite et de vertu. Dans la vie intellectuelle, les faux systèmes, les graves erreurs, ces contrariétés aussi que nous rencontrons dans nos études sont également des épreuves que nous ne devons pas craindre de subir et même de rechercher, quelque répugnance d'ailleurs que nous puissions y trouver, parce que, si nous les soutenons comme il convient, avec discernement et sagesse, nous en sortirons plus fermes et plus confiants dans nos propres convictions. D'Holbach lui-même peut, à cet égard, nous être d'une certaine utilité : c'est une rude épreuve, en effet, et un laborieux exercice de raison que de le suivre dans toute la déduction de son système ; mais il y a, soyons en sûrs, plus à y gagner qu'à y perdre ; il y a plus d'une bonne leçon à en retirer, pour peu qu'on sache s'y bien prendre. Poursuivons donc cette analyse, bien sûrs que, chemin faisant, et surtout à la fin, nous serons payés de nos peines et de nos dégoûts.

Après avoir envisagé la nature d'une manière générale, d'Holbach la considère sous certains points de vue particuliers.

Ainsi il y remarque le mouvement, et il se demande comment il y est et ce qu'il y est.

« Le mouvement, selon lui, est un effort par lequel un corps tend à changer de place, c'est-à-dire, à correspondre successivement à différentes parties de l'espace, ou bien à

changer de distance relativement à d'autres corps.» (P. 13.) C'est ce qui fait qu'un corps est cause par rapport à un autre corps qu'il modifie, et la modification de celui-ci effet par rapport à celui-là.

Il y a, en général, deux sortes de mouvement: l'un est un mouvement de masse par lequel un corps entier est transporté d'un lieu à un autre; l'autre est un mouvement intérieur et caché qui dépend de l'énergie propre à un corps. Le premier est plus ou moins sensible; le second ne se montre pas, et nous ne le connaissons que par les altérations ou les changements que nous remarquons au bout de quelque temps dans les corps au sein desquels il agit, ainsi que cela se passe, par exemple, dans l'accroissement de la plante et de l'animal, dans l'exercice des facultés intellectuelles de l'homme, dans ses pensées, ses passions et ses volontés, qui ne sont que des mouvements internes, dont nous jugeons par les actes dont ils sont suivis.

On distingue aussi les mouvements en *acquis*, quand ils sont imprimés à un corps par un autre, et *spontanés*, quand ils sont excités dans un corps qui renferme en lui-même la cause des changements que nous voyons s'opérer en lui; alors nous disons que le corps agit par sa propre énergie (p. 16). Dans cette dernière espèce, sont les mouvements de l'homme, qui marche, pense et parle.

Cependant, si l'on regarde la chose de plus près, on sera convaincu qu'à parler strictement, il n'y a point de mouvements spontanés dans les différents corps de la nature, vu qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres, et que tous leurs changements sont dus à des causes soit visibles, soit cachées, qui les remuent. Ainsi la volonté de l'homme est remuée et déterminée par des causes qui produisent un changement en lui; nous croyons qu'elle se meut d'elle-même, parce que nous ne voyons ni la cause qui la détermine, ni la façon dont elle agit, ni l'organe qu'elle met en action (*ibid.*).

Arrêtons-nous un moment ici pour faire une remarque

bien simple et qui cependant a son importance, car elle tombe sur un point capital du système de l'auteur, et elle a pour objet de signaler à la fois une contradiction et une hypothèse. En effet, c'est d'abord une hypothèse que de dire que le mouvement est un effort par lequel un corps tend à changer de place. Un effort est le propre d'une force, et même, à parler rigoureusement, d'une force qui veut. Or un corps est-il une force ? Voilà ce qu'affirme, mais ce que n'explique pas, ce que ne prouve pas d'Holbach, ce qu'il se borne simplement à supposer. Ensuite, quant à la contradiction, il n'y a pas à chercher bien loin pour la trouver : elle est dans les termes mêmes dont il se sert, puisque, après avoir avancé que le corps a en soi et par soi, ou spontanément, le mouvement, il dit qu'il n'y a point de mouvement spontané; et cette contradiction en amène une autre, moins explicite peut-être, mais non moins constante. En effet, on ne l'ignore pas, une des prétentions les plus avouées, les plus affichées de d'Holbach, est de se passer de Dieu au moyen de la nature : or le voilà qui, après avoir dans ce dessein gratuitement prêté la spontanéité du mouvement à la nature, le lui retire dans une autre vue, et par là même, sans s'en apercevoir, lui rend Dieu nécessaire. Car si les corps n'ont pas le mouvement d'eux-mêmes et par eux-mêmes la nature, qui n'est que l'ensemble des corps, est par son essence même immobile, inerte, inactive, et il lui faut un autre être, un autre principe, qui ait en lui et puisse lui communiquer le mouvement et la vie; c'est-à-dire qu'il lui faut une cause première ou corporelle capable de la faire ce qu'elle est. Et cette cause quelle est-elle, si ce n'est Dieu ?

N'oublions pas, du reste, la concession que nous fait, il est vrai, ici, sans le vouloir, d'Holbach en déclarant qu'il n'y a point dans les corps de mouvements spontanés, et quand plus tard nous le verrons tenter de nier tout de Dieu, son existence comme ses attributs, rappelons-nous, pour en user légitimement contre lui, le moyen d'attaque qu'il nous a ainsi fourni lui-même de sa main.

Reprenons notre analyse. Quels que soient les mouvements, pense d'Holbach, ils sont toujours des conséquences nécessaires des essences ou des propriétés des corps auxquels ils appartiennent. C'est ainsi qu'un corps pesant doit nécessairement tomber et un corps sensible nécessairement rechercher le plaisir et fuir la peine. C'est de cette manière que la nature est active.

Elle l'est universellement ; il n'est pas une de ses parties qui jouisse d'un repos absolu ; celles qui nous paraissent privées de mouvement, ne sont par le fait que dans un repos relatif ou apparent. Les physiciens, dit d'Holbach, ne semblent pas avoir assez réfléchi sur ce qu'ils ont appelé le *nisus* ou les efforts continuels, que font les uns sur les autres les corps qui paraissent en repos. Cependant, peut-on répondre à l'auteur, s'ils ne prennent pas dans ces corps le prétendu *nisus* pour la marque et l'effet d'une véritable activité, sont-ils si loin d'avoir bien vu les choses ? Y a-t-il même réellement *nisus* dans la matière ? N'est-ce pas un fait qui n'appartient qu'aux forces proprement dites, et plus précisément encore aux forces intelligentes et libres ? Les corps ne sont-ils pas faits pour se prêter à l'action, la recevoir et la transmettre, et non pour la posséder, l'avoir en eux, et au lieu d'en être les principes, n'en sont-ils pas simplement les sujets ? D'où leur vient en un mot le mouvement qui se voit en eux ? A cette objection sous forme de question, d'Holbach réplique que la nature ne tient le mouvement que d'elle-même, puisqu'elle est le grand tout, hors duquel rien ne peut exister. Mais cette solution n'en est pas une ; ce n'est qu'une assertion à la place d'une autre, et la difficulté reste entière, d'après cette opinion de d'Holbach, qu'il n'y a point dans les corps de mouvement spontané. Il insiste cependant et (p. 24) il dit : Si l'on eût observé la nature sans préjugé, on se serait depuis longtemps convaincu que la matière agit par ses propres forces et n'a besoin d'aucune impulsion extérieure pour être mise en mouvement. Mais il ne fait que contredire et nullement détruire sa première proposition.

Ce ne serait pas, au reste, un matérialiste à la façon de d'Holbach, mais bien plutôt un spiritualiste de l'école de Leibnitz, qui pourrait bien soutenir que la matière étant force, et uniquement force, est essentiellement active. Un matérialiste rigoureux, qui doit par conséquent tenir la matière pour la négation de l'esprit, de l'âme, de la force, sera toujours embarrassé quand il s'agira de lui attribuer la vertu de l'action. La matière telle qu'il l'entend, est très-apte et très-prête à recevoir, à transmettre, à communiquer le mouvement; mais elle ne l'est pas à le produire : ce qui le produit véritablement, c'est la force, et mieux encore l'esprit, la force par excellence.

D'Holbach termine ses considérations sur ce sujet par quelques réflexions dans lesquelles il s'attache à montrer que ceux qui reconnaissent une cause extérieure du mouvement de la nature, s'engagent par là même à admettre la création, laquelle ne présente aucun sens auquel on puisse s'arrêter (p. 27), surtout si on l'entend comme l'acte d'un être spirituel; et si on demande, dans ce cas, à l'auteur d'où est venue la matière, il répond qu'elle a toujours existé, comme elle a toujours eu le mouvement (p. 29).

On ne saurait dire que d'Holbach n'est pas un écrivain clair; mais s'il l'est, ce n'est pas de la bonne sorte, par la précision, la netteté et la sobriété du langage : c'est plutôt à force d'explications, de développements répétés et même diffus; plus on avance en le lisant, plus on s'aperçoit de ce défaut. Dès le début, et au point même où nous en sommes ici, on a déjà pu en faire plus d'une fois la remarque. Ainsi, certainement, il a, dans ce qui précède, suffisamment fait entendre que la nature, ce dieu de sa façon, qu'il prétend mettre à la place de l'autre, ne se compose que de matière et de mouvement. Mais, de peur qu'on en ignore, il va le dire encore d'une manière plus expresse, en parlant particulièrement de la matière elle-même, et en s'attachant à montrer quel rôle elle joue dans la nature au moyen du mouvement. Ainsi, à son avis, « l'on n'a pas jusqu'ici

donné de la matière une définition satisfaisante; on l'a regardée comme un être uniforme, grossier, passif, incapable de se mouvoir, de se combiner, de rien produire par là-même; tandis qu'il fallait la regarder comme un genre d'êtres, dont tous les individus différents, quoiqu'ils eussent quelques propriétés communes, telles que l'étendue, la divisibilité, la figure, ne devaient pas être rangés dans une même classe, ni être compris sous une même dénomination (p. 36). La matière, par le mouvement et le seul mouvement, se prête à toute sorte de changements. Dans les trois règnes, il se fait une foule de transformations, un échange, une circulation continuelle de molécules. La nature est remplie de germes errants, dont les uns se développent et dont les autres attendent que le mouvement les place dans les sphères, dans les matrices, dans les circonstances nécessaires pour les étendre, les accroître, les développer (p. 38). C'est ce qui se voit dans les animaux, les plantes et les minéraux; et puis, ce qui s'y voit encore, c'est qu'après un certain temps, ils rendent à la nature, c'est-à-dire à la masse générale des choses, au magasin universel, les éléments ou principes qu'ils en ont empruntés (p. 42).

Telle est la marche constante de la nature, soit dans notre monde, soit dans les autres; l'univers entier y est soumis. Génération, mélange, conservation, destruction ou transformation, tout résulte toujours des diverses combinaisons de la matière par le mouvement, et cela aussi bien dans ce qu'on appelle l'ordre moral que dans l'ordre physique, puisque les deux ne font qu'un. Dans l'un comme dans l'autre, tout s'explique par le mouvement attractif ou répulsif, antipathique ou sympathique; seulement tout est plus caché, moins sensible dans le premier que dans le second. C'est ainsi que les hommes, attirés les uns vers les autres pour leurs besoins, forment des unions que l'on nomme mariages, familles, sociétés, nations, et que, par accident aussi et poussés par d'autres besoins, ils les rompent et les dissolvent. « Exister n'est donc autre chose qu'éprouver des mouve-

ments; se conserver, qu'en recevoir et en donner, attirer les matières propres à corroborer son être et écarter celles qui peuvent l'affaiblir. » (P. 53.)

L'existence et par conséquent le mouvement dont elle résulte ont un but dans toutes choses, aussi bien dans la pierre que dans l'homme; c'est le maintien de leur être, la persévérance dans leur être. « Les physiciens ont nommé cette tendance *gravitation sur soi*, les moralistes, amour de soi. » (P. 54.) Or cette tendance, qui est nécessaire, est nécessairement suivie d'effets. Tous les êtres ont ainsi leurs conséquences les uns par rapport aux autres. La nature, dans tous ses phénomènes, agit nécessaisairement d'après l'essence qui lui est propre. L'homme et les sociétés qu'il compose ne sont pas soustraits à ces nécessités. « Dans les convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés politiques et qui produisent souvent le renversement d'un empire, il n'y a pas un seul acte, une seule parole, une seule pensée, une seule volonté, une seule passion, dont les agents concourent à ces révolutions comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soient nécessitées, qui n'agissent comme elles doivent agir, qui n'opèrent infailliblement les effets qu'elles doivent opérer, suivant la place qu'elles occupent en agissant dans ce tourbillon moral. » (P. 56.) « C'est peut-être dans les plaines arides de la Libye que s'amassent les premiers éléments d'un orage, qui, porté par les vents vers nous, appesantira notre atmosphère et influera sur le tempérament et les passions d'un homme qui influera lui-même sur ses semblables et décidera, d'après ses volontés, de leur sort. » (P. 57.)

On le voit, c'est le fatalisme après le matérialisme; rien de plus simple et de plus conséquent : on ne fait pas de l'humanité une partie de la nature, sans la faire, comme la nature, soumise à la nécessité. Il est vrai que cela ne s'accorde guère avec le dessein, d'ailleurs si généreux en politique, de réclamer en faveur des droits et de la liberté de l'homme. Mais on prendra son temps pour cette contradiction, et ce

ne sera pas au moment même où l'on proclamera, comme on vient de le faire, le fatalisme universel, que l'on parlera du libre arbitre soit des individus, soit des sociétés.

Dans ce système tout arrive invariablement, invinciblement en son temps, en son lieu et à son point ; tout est ordre et rien n'est désordre (p. 51).

Mais il faut bien l'entendre : si l'ordre n'est que la nécessité envisagée relativement à la suite des actions, ou à la chaîne des causes et des effets qu'elle produit dans l'univers, il y a ordre (p. 63).

Mais s'il était conçu comme l'expression d'un certain dessein et tel qu'on l'attribuât à une certaine intelligence, cet ordre, qui serait de notre invention, n'en serait plus un, il serait un point de vue de notre esprit et non une réalité en soi ; ce serait notre esprit qui en serait le modèle, et il ne supposerait rien hors de nous.

L'ordre vrai, l'ordre relativement à la nature entière est la chaîne des causes et des effets nécessaires à son activité et au maintien de son existence éternelle (p. 62). C'est, pour le dire encore en d'autres termes, une façon d'être ou une disposition rigoureusement nécessaire de toutes ses parties. Par conséquent il n'y a point de désordre, ou ce qu'on appelle désordre n'est qu'un terme relatif fait pour désigner les actions ou les mouvements nécessaires par lesquels des êtres particuliers sont nécessairement altérés et troublés.... mais aucune de ces actions ou aucun de ces mouvements ne peut contredire ou déranger l'ordre général de la nature, de laquelle tous les êtres tiennent leur existence, leurs propriétés et leurs modifications particulières (p. 62). Le désordre est donc purement relatif ; il n'est pour un être que son passage à un ordre nouveau, lequel entraîne nécessairement une nouvelle suite d'actions ou de mouvements ; il n'est rien en soi. Ce prétendu désordre n'est jamais qu'une suite des lois de la nature (p. 64).

Ainsi l'ordre et le désordre, tels qu'on les suppose communément, n'existent point en eux-mêmes ; ils sont de notre

invention. Nous trouvons l'ordre dans ce qui est conforme à notre être, le désordre dans ce qui lui est opposé. En ce sens l'ordre et le désordre ne sont que des mots par lesquels nous désignons certains états des êtres : permanents, voilà l'ordre, changeants voilà le désordre (p. 67).

Mais, on ne saurait trop le répéter, relativement au grand ensemble, tous les mouvements des êtres, toutes les façons d'agir ne peuvent être que dans l'ordre et sont toujours conformes à la nature (p. 67), et par conséquent, dans une société politique tout est toujours dans l'ordre, comme effet d'une suite nécessaire d'idées, de volontés et d'actions dans ceux qui la composent (p. 70). « L'homme constitué ou modifié de la manière qui fait ce que nous appelons un homme vertueux, agit nécessairement d'une façon d'où résulte le bien-être de ses associés ; celui que nous appelons méchant agit nécessairement d'une manière dont résulte leur malheur. » (P. 70.) Et tous deux sont au fond dans l'ordre.

Il a déjà été dit qu'il n'y a point d'intelligence dans cet ordre ; il n'y a du moins que celle que nous y mettons. Mais il convient à l'auteur de le dire de nouveau et d'une manière plus explicite. Voici, en conséquence, comment il s'exprime : Un être intelligent est un être qui pense, qui veut, qui agit pour une fin ; or, pour penser vouloir et agir, il faut avoir des organes et un but semblables aux nôtres. Ainsi, prétendre que la nature est gouvernée par une intelligence, c'est prétendre qu'elle est gouvernée par un être semblable à nous. Or, peut-on le supposer ? L'homme se fait toujours le centre de l'univers ; c'est à lui qu'il rapporte tout ce qu'il voit, il conçoit tout à son image. C'est ainsi qu'il a conçu la nature comme gouvernée par une cause intelligente, à sa manière, et qu'il lui fait honneur de l'ordre qu'il croit voir. Il est vrai que, se sentant incapable de produire les effets vastes et multipliés qu'il observait dans l'univers, il a été forcé de mettre une différence entre lui et cette cause invisible qui produit de tels effets ; et qu'il a cru lever cette difficulté en exagérant en elle toutes les facultés qu'il possédait

lui-même (p. 73). Mais quelle illusion! et comment a-t-il pu en être la dupe? Il est vrai encore qu'il semble que la nature, qui renferme et produit des êtres intelligents, doit être intelligente elle-même, ou gouvernée par une intelligence. Mais, d'autre part, ne reconnaît-on pas que l'intelligence est une faculté propre à des êtres organisés d'une certaine façon et que la nature n'est pas intelligente à la manière de ces êtres, quoiqu'elle puisse les produire en rassemblant des matériaux propres à les former (p. 74)?

Philosophie de l'homme.

On doit, par ce qui précède, avoir assez la connaissance du procédé habituel de d'Holbach pour voir que, dans son système, il va de l'être en général, ou plutôt de l'ensemble et du fond des êtres, aux différents êtres particuliers; qu'il débute par l'ontologie et passe ensuite aux diverses applications qu'il compte successivement en faire. Il vient de traiter de la nature, il traitera maintenant de l'homme; je n'ai pas besoin de dire que ce sera d'après les mêmes principes. Il n'a pour tout qu'une théorie, et sa psychologie ou plutôt sa philosophie de l'homme n'est elle-même qu'une suite de son naturalisme.

L'homme fait, en effet, partie de la nature, et sa vie ne se compose que de mouvements nécessaires et liés, qui ont pour principes soit des causes renfermées au dedans de lui-même, telles que son sang, ses nerfs, ses fibres, ses chairs, ses os, en un mot, la matière tant solide que liquide comprise dans son ensemble ou dans son corps; soit des causes extérieures qui, en agissant sur lui, le modifient diversement, telles que l'air, l'eau, le feu, les aliments, etc. (p. 77). Et quelque merveilleuses, quelque cachées, quelque compliquées que paraissent ou que soient les façons d'agir de la machine humaine, si nous les examinons de près, nous verrons que tout y est réglé constamment par les mêmes lois

que la nature prescrit à tous les êtres qu'elle fait naître, développe, enrichit de facultés (p. 78).

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer ce qu'il est à son état primitif; c'est un point imperceptible, informe, qui n'a rien de ce que nous appelons sentiment, intelligence, pensée, force, raison, mais qui acquiert toutes ces choses en s'étendant, en s'accroissant, et qui devient à la fin une masse vivante et agissante, qui sent, qui pense, qui remplit toutes les fonctions propres aux êtres de l'espèce humaine (p. 76).

Le naturalisme est fataliste, ai-je dit; il l'est en particulier et d'une manière plus marquée en ce qui regarde l'homme. Aussi, d'après ce système, est-ce une de nos erreurs d'avoir cru que cet être peut se mouvoir et agir par sa propre énergie et spontanément. Tout en lui est déterminé par des causes qui ne dépendent pas de lui (p. 80). « Dans un monde où tout est lié, tout enchaîné, il ne peut y avoir d'énergie ou de force indépendante ou isolée; c'est donc la nature toujours agissante qui marque à l'homme chacun des points de la ligne qu'il doit décrire; c'est elle qui lui donne son être, sa tendance, ses façons particulières d'agir. » (P. 81.)

L'erreur dans laquelle on est tombé à cet égard s'explique, du reste, par la complication de sa machine et des mouvements qu'elle accomplit. Rien de si difficile que de démêler tout ce jeu, et on en vient vite à supposer qu'il est différent en lui de ce qu'il est dans les autres êtres de la nature (p. 82). Comment, en effet, comprendre qu'une idée fugitive, qu'un acte imperceptible de la pensée puisse souvent porter le trouble et le désordre dans tout son être? On ne fait pas attention que la première cause qui fait qu'une pierre tombe ou que son bras se remue, est peut-être aussi difficile à concevoir et à expliquer que celle du mouvement intérieur, dont la pensée et la volonté sont les effets (p. 83).

Aussi difficile, au sens du matérialisme, oui sans doute, peut-on reprendre après l'auteur : car en ce sens, qu'est-ce

qui fait tomber la pierre ou se mouvoir le bras? Un corps; mais ce corps lui-même, qu'est-ce qui lui donne l'impulsion? Un autre corps; et celui-là? et enfin celui duquel part le mouvement qui le met en branle? Ce ne peut être lui-même, puisque, d'après ce qui nous a été dit plus haut, aucun corps n'a le mouvement spontanément. Qu'est-ce donc? la nature? Mais la nature ne se compose que de corps, qui, pour former cet ensemble, n'en sont pas moins toujours des corps, qui n'en ont pas plus la vertu de se mouvoir par eux-mêmes. Resterait donc à admettre une autre chose que la matière; mais cette autre chose, d'Holbach la rejette, et tout son système est conçu en vue de la négation de l'être immatériel. Aussi est-ce là une objection à laquelle il ne peut se soustraire. Elle ne l'arrête cependant pas, et il demeure malgré tout ferme et constant dans son matérialisme, et par suite dans son fatalisme.

Après cette explication si peu satisfaisante de l'essence, de la constitution et de la condition de l'homme, il s'occupe de son origine. On sait d'avance comment il l'entendra : si l'on demande, dit-il, quelle est l'origine de l'homme, la réponse doit être qu'il est une production de la nature. Seulement, si l'on insiste sur la date et le mode de cette production, il n'est pas aussi facile de prononcer (p. 86). Ainsi l'espèce humaine a-t-elle existé de toute éternité, ou a-t-elle été créée à une certaine époque? Y a-t-il eu de tout temps des mâles et des femelles? Y a-t-il eu un premier homme dont tous les autres sont descendus? L'animal a-t-il été antérieur à l'œuf ou l'œuf à l'animal? L'homme a-t-il toujours été ce qu'il est, ou bien, avant de parvenir à l'état où nous le voyons, a-t-il passé par une infinité de développements successifs? Autant de questions sur lesquelles on peut prendre au fond le parti que l'on voudra, tant il y a place ici à l'hypothèse plutôt qu'à l'expérience (p. 87). Cependant, ajoute l'auteur, il est plus probable que l'homme est une production faite dans le temps et particulière au globe que nous habitons, qui, par conséquent, ne peut dater que de la for-

mation même de ce globe (p. 88). Il est vraisemblable qu'il fut une suite nécessaire du débrouillement de notre globe et qu'il naquit mâle et femelle (p. 91). D'après un tel état primitif et un tel état actuel de l'homme, quelle peut être sa fin ou son état futur? Rien de plus simple; il n'est pas un être privilégié, il n'a point une destinée à part; il en est de lui comme des autres animaux. « Quelle absurdité ou quelle inconséquence y a-t-il à imaginer que, comme le cheval, le poisson et l'oiseau, il cessera un jour d'être? » (P. 93.)

De l'inconséquence, sans doute il n'y en a pas au point de vue de l'auteur : il suit, en effet, rigoureusement de ce que l'homme est supposé matière, pure matière, qu'il est essentiellement sujet à division, à décomposition et à destruction. Mais de l'absurdité, et une absurdité grave et vraiment déplorable, il y en a au contraire, évidemment, à nier avec l'âme, en l'homme, l'immortalité, la vie future, comme suite, solution et satisfaction de celle-ci.

Il semble que, d'après cette doctrine sur l'homme, d'Holbach doive être content de sa négation de l'âme. Il n'y manque rien. Cependant pour en avoir, comme on dit, le cœur net et ne rien laisser à désirer à cet égard, il se pose expressément la question dans un chapitre à part, et voici comment il s'en explique :

On ne conçoit pas une substance qui ne soit que la négation de tout ce que nous connaissons. A quoi on pourrait lui répondre : L'âme n'est pas une telle substance. Sans doute, s'il s'agit d'étendue, de figure, etc., nous n'avons qu'à nier qu'elle ait aucune de ces propriétés. Mais s'il s'agit d'intelligence, d'amour et de liberté, nous sommes pleinement en droit d'affirmer qu'elle possède ces diverses facultés; en sorte que, si, d'une part et quand on la rapporte à la matière, elle n'est qu'un objet de négation, quand on l'entend autrement, et qu'on la prend en elle-même, elle en est un au contraire de constante affirmation. C'est pourquoi on peut reprocher à certains spiritualistes de dire, eux aussi, que tout ce que nous savons de l'âme est seulement

ce qu'elle n'est pas. Avec ce qu'elle n'est pas, nous savons ce qu'elle est, et, pour qui en juge sainement, il est positif qu'elle pense, qu'elle sent et qu'elle veut, qu'elle est identique et une, qu'elle a nombre d'attributs, de modes et de phénomènes très-réels ; nous affirmons même à son égard beaucoup plus que nous ne nions.

L'auteur continue et dit : Comment se faire une idée d'une substance privée d'étendue et néanmoins agissant sur nos sens, en recevant des impressions, ayant du mouvement, et répondant aux différents points de l'espace ? (P. 96.).

Ici encore on pourrait lui répliquer d'abord que c'est un fait que l'âme agit sur le corps, et que même il n'y a que l'âme ou quelque chose comme l'âme qui puisse avoir cette action, puisque les corps n'ont jamais le mouvement spontané ; ensuite que l'âme elle-même n'est pas mobile, mais motrice, étant un principe actif et non un objet de mouvement ; enfin, que si, sans parties, elle se rapporte cependant à différents points de l'espace, c'est parce que, dans son unité et grâce à son activité, elle se rend successivement présente à chacun de ces points. L'unité dans une substance répugne si peu à un certain rapport avec l'espace, qu'il n'y a véritablement d'union et de composition dans l'espace qu'à l'aide d'un principe un.

Aussi quand l'auteur ajoute : Si ce qu'on appelle l'esprit est susceptible de recevoir ou de communiquer le mouvement, s'il agit, s'il met en jeu les organes pour produire ces effets, il faut que cet être change successivement ses rapports, sa tendance, sa correspondance, la position de ses parties relativement aux différents points de l'espace ; il faut qu'il ait de l'étendue, de la solidité, etc.; il faut qu'il soit matériel (p. 97). Point du tout, peut-on de nouveau lui répondre, car il n'a pas de parties, car il ne reçoit pas le mouvement, mais le détermine, sans le souffrir, dans ce qui de soi est mobile. Il n'est pas mu, mais affecté ; il ne se meut pas, il meut ; et si, par suite de son union avec les divers organes, il est présent comme eux à certains points

de l'espace, il ne l'est pas de la même manière et comme une substance étendue; il l'est selon sa nature, dans son unité et son identité.

Mais l'auteur n'en persiste pas moins à soutenir que l'esprit fait partie du corps, qu'il n'en peut être distingué que par abstraction, qu'il n'est que le corps lui-même, considéré relativement à quelques-unes de ses fonctions (p. 101); et il voudrait que, contre les spiritualistes et Descartes en particulier, qui, le premier, a essayé de montrer que ce qui pense doit être distinct de la matière, on raisonnât ainsi : Puisque l'homme, qui est matière et n'a d'idée que de la matière, jouit de la faculté de penser, la matière peut penser (p. 104). Ce qui serait, pour le dire en passant, un fort mauvais raisonnement, et ce qu'on appelle un cercle, puisqu'on prouverait que la matière pense, en supposant d'abord qu'elle a la faculté de penser. Et comme l'auteur demande aussi ce que présente à l'entendement une substance qui n'est rien de ce qui tombe sous les sens, comment on peut se figurer un être qui n'est pas matériel, on peut le satisfaire en lui disant que l'on ne se le figure pas sans doute, mais qu'on le conçoit bien, parce qu'on le sent en soi, parce qu'on en a par soi-même la plus directe, la plus continuelle et la plus facile expérience; de sorte que s'il demeure néanmoins persuadé que ceux qui ont distingué l'âme du corps n'ont fait que distinguer le cerveau de lui-même et l'imaginer comme une substance spirituelle, c'est qu'il n'aura voulu tenir compte ni des explications qui lui auront été présentées, ni des objections qui lui auront été opposées.

Et c'est, en effet, le parti qu'il prend. Aussi, persistant dans sa doctrine, et la développant de plus en plus, il arrive à cette conclusion, que, si l'âme n'est que le corps, les facultés de l'âme ne sont que celles du corps. Pour s'en convaincre, selon lui, il n'y a qu'à voir comment toutes dérivent de la sensibilité, qui n'est qu'une propriété du corps (p. 111), comme la gravitation, le magnétisme, l'électricité, etc.

Sentir est, en effet, selon lui, une façon particulière d'être remué, propre à certains organes des corps animés, occasionnée par la présence des objets qui agissent sur ces organes dont les mouvements se transmettent au cerveau. Nous sentons au moyen des nerfs répandus dans notre cerveau, qui n'est qu'un grand nerf, pour ainsi dire, dont les rameaux s'étendent en tout sens; et nous cessons de sentir dans les parties de notre corps qui cessent d'être en communication avec le cerveau (p. 111). Mais le sentiment n'a lieu que quand le cerveau distingue les impressions faites sur les organes (p. 117), et que quand la secousse distincte ou la modification qu'il éprouve le met à l'état de conscience; d'où l'on voit que non-seulement notre organe intérieur aperçoit les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore qu'il a le pouvoir de se modifier lui-même et de considérer les modifications ou les mouvements qui se passent en lui, ou ses propres opérations (p. 124).

Mais si, contre toute raison, on accorde à l'auteur que la sensibilité appartient en propre au cerveau, on pourra bien lui concéder que les diverses facultés dites de l'âme lui appartiennent aussi. Ainsi la mémoire sera la faculté qu'a cet organe de renouveler en lui les modifications qu'il a reçues et perçues précédemment; l'imagination, celle de se modifier et de se former des perceptions nouvelles sur le modèle des souvenirs; le jugement, celle de comparer les idées ou les perceptions qu'il reçoit ou se rappelle; la volonté, celle par laquelle il se dispose à l'action en vertu de ces diverses espèces de modifications. En un mot, toutes nos facultés intellectuelles, depuis la plus simple jusqu'à la plus complexe, dérivent de la sensibilité, qui est une propriété du cerveau (p. 124-125).

Mais l'homme ne doit pas être seulement considéré en lui-même; il doit l'être aussi dans ses rapports avec ses semblables, et c'est là le nouveau point de vue sous lequel va l'envisager d'Holbach.

Il commence par dire que tout est divers dans la nature,

et que, dans l'espèce humaine en particulier, il n'est pas deux individus semblables. « Les âmes humaines (manière de parler de l'auteur qui ne tire pas à conséquence et qui ne signifie que les corps humains) peuvent être comparées à des instruments, dont les cordes, déjà diverses en elles-mêmes ou par les matières dont elles sont tissues, sont encore montées sur des tons différents; frappées par une même impulsion, elles rendent chacune le son qui lui est propre, c'est-à-dire qui dépend de son tissu, de sa tension, de sa grandeur, de l'état momentané où la met l'air qui l'environne. »

Il y a donc parmi les hommes une très-grande diversité, une très-grande inégalité, et c'est là précisément ce qui permet le concert ou la société qu'ils forment entre eux. En effet, s'ils étaient tous les mêmes par les forces du corps ou les talents de l'esprit, ils n'auraient aucun besoin les uns des autres, ni aucun moyen particulier de s'entr'aider; rien par conséquent ne les rapprocherait, ni la faiblesse, ni la puissance. Tandis que, tels qu'ils sont, le faible est forcé de se mettre sous la sauvegarde du fort, et celui-ci obligé de recourir aux lumières, aux talents et à l'industrie de celui-là. Ainsi la diversité et l'inégalité des facultés, tant corporelles que mentales ou intellectuelles, rendent l'homme nécessaire à l'homme et le font sociable (p. 131).

Ce n'est point là, on le reconnaît, le sentiment d'un philosophe de la même école, d'Helvétius, et d'Holbach est assurément plus près que lui de la vérité en ce point. La diversité, la variété dans les individus de l'espèce humaine, avec une grande similitude de nature, une grande inégalité de personnes, et une inégalité telle que ceux qui sont supérieurs par certains côtés, soient inférieurs par d'autres, et réciproquement; de plus, le désir et le devoir d'être bon à son prochain, de s'unir à lui de toute façon pour l'aider et en être aidé dans la poursuite d'un bien commun, la perfection humaine dans ce monde et dans l'autre, avec le bonheur qui en est la suite : voilà quel est, en effet, le vrai

fondement de la société. D'Holbach ne va pas jusque-là ; il s'en tient au point de vue matérialiste de la question; mais du moins il voit bien qu'il n'y a point de société sans diversité et inégalité.

Du reste, et en cela il n'est que conséquent, toutes les causes de ce fait reviennent, selon lui, au tempérament, duquel dépend et résulte le moral comme le physique, et qui est dans chaque homme l'état habituel où se trouvent les solides et les liquides dont son corps est composé (p. 132). Ainsi, quand on considère toute la diversité des modifications que ces fluides et ces solides reçoivent de la nourriture, de l'air, etc., outre celles qu'ils présentent dès l'origine, on se rend aisément compte de toutes les différences physiques, intellectuelles et morales qu'on remarque parmi les hommes.

C'est de cette façon que s'explique la sensibilité, qui, toujours physique en principe, est appelée morale quand elle prend un certain caractère ou s'élève à un certain degré de délicatesse ; comme quand on dit d'une personne dans laquelle l'éloquence, les beautés des arts, tous les objets qui la frappent excitent des émotions très-vives, qu'elle a *l'âme sensible*. Mais il ne faut pas oublier, a bien soin de faire remarquer d'Holbach, qu'une âme sensible est toujours le cerveau d'un homme disposé à recevoir avec facilité les mouvements qui lui sont communiqués.

C'est de la même manière encore que s'explique *l'esprit*, qui n'est que la suite de cette espèce de sensibilité dont on vient de parler et paraît être la faculté de saisir avec promptitude l'ensemble et les différents rapports des objets ; de même aussi *le génie*, qui n'est que cette même faculté appliquée à des objets vastes, utiles et difficiles à comprendre; et *la raison*, qui n'est que la faculté que nous avons de faire des expériences, de nous les rappeler, de pressentir les effets des causes, afin d'écarter ce qui peut nous nuire et de rechercher ce qui peut nous être utile (p. 140-142).

Ces diverses conditions de la société reconnues, il s'agit

de déterminer le but et les moyens de la vie de l'homme au sein de cet état.

Ce but est de se conserver et de rendre son existence heureuse.

C'est sur ce but que se règle la distinction qu'il fait du bien et du mal, de la vertu et du vice. Ainsi le bien est ce qui concourt à sa conservation et à son bonheur; le mal, ce qui s'y oppose; la vertu, ce qui est vraiment et constamment utile; le vice, ce qui est nuisible.

Par conséquent, les moyens qu'il a d'atteindre le but qui lui est proposé sont toutes les pratiques dont l'expérience et la raison lui ont montré la nécessité pour se rendre heureux. On les appelle devoirs, et elles l'obligent, parce qu'autrement il ne pourrait pas parvenir à cette fin.

Science du but et des moyens de la vie humaine, du bien-être et des actes qui le procurent, voilà donc toute la morale.

Si je voulais m'arrêter ici pour discuter ces propositions fondamentales du système de d'Holbach appliqué à la conduite de l'homme en société, j'aurais à montrer, ce qui ne serait pas difficile, que l'auteur n'entend bien ni le but de la vie, qui n'est et ne peut être, selon lui, que le bonheur matériel, ni les moyens propres à ce but, dont il ne fait que des pratiques de bien-être, ni l'obligation qu'il prétend attacher à ces pratiques et qui n'est que la nécessité imposée à des actes sans liberté. J'aurais à faire voir comment le matérialisme, qui l'a déjà égaré en ontologie et en psychologie, ne le conduit pas mieux en morale et ne lui donne pas mieux le vrai sens du bien et des pratiques du bien, que celui de l'âme et de ses facultés, de l'être souverain et de ses attributs. Toutes ces choses, en effet, se tiennent étroitement entre elles; mais je ne me propose ici que de faire remarquer que, quand on a commencé par nier Dieu, l'âme et la liberté, il est ensuite assez difficile d'admettre une règle morale, qui se trouve alors en effet sans principe, sans sujet et sans but. Aussi d'Holbach ne l'admet-il pas, ou s'il l'admet, ce ne peut être que par oubli et inconséquence.

De la morale à la politique, le rapport est des plus intimes : la politique n'est en quelque sorte que l'art de faire pratiquer la morale, l'art, dit d'Holbach, de régler les passions des hommes et de les diriger vers le bien de la société, l'art du gouvernement ou de l'emploi de la force et de la raison pour obliger et contraindre au besoin les hommes de vivre pour le but et par les moyens qui sont essentiels à leur nature.

Or, si telle est la politique, on comprend quelles doivent être l'origine, la mission et l'action du Gouvernement. Son origine est un pacte par lequel, soit formellement, soit tacitement, chacun des membres de la société s'est engagé à rendre des services ou à ne pas nuire aux autres ; sa mission et son action devraient se régler en conséquence. Mais il arrive fréquemment que ceux qui l'ont en main méconnaissent l'une et dirigent arbitrairement l'autre ; d'où les fautes dans lesquelles ils tombent, et les maux dont ils affligent la société.

Ainsi, par exemple, ils devraient garantir à chacun sa liberté, sa propriété et sa sûreté, et trop souvent ils n'en prennent aucun soin, ou même ils y portent violemment atteinte.

Ils devraient aussi savoir qu'il ne s'agit pas de détruire, mais seulement de contenir et de régler les passions des hommes, et la plupart du temps ils l'oublient. « La nature ne fait les hommes ni bons ni méchants, dit d'Holbach, elle les fait des machines plus ou moins actives, mobiles et énergiques. » (P. 160.)

Ce sont ces machines que les gouvernants ont à conduire ; il ne faut pas qu'ils les brisent ou les prennent à contresens ; il faut plutôt qu'ils les ménagent, qu'ils les traitent selon leur nature, et qu'ils y emploient l'éducation, la législation et les institutions. Malheureusement ils n'en ont pas toujours l'habileté ou la bonne volonté ; ils ne tournent pas les hommes, comme il conviendrait, vers leur intérêt et leur bien-être réel ; ils leur montrent, au moyen des opi-

nions religieuses, leur suprême félicité dans des illusions qui trompent leurs passions: par la religion, ils les enivrent de vanités, de fanatisme, de fureur, s'ils les trouvent avec une imagination échauffée; et si, au contraire, ils les voient flegmatiques et lâches, ils en font des êtres inutiles à la société. Ils se croient intéressés, pour assurer leur pouvoir, à maintenir une foule d'opinions reçues, de préjugés et d'erreurs qui sont on ne peut plus nuisibles; princes, courtisans, flatteurs, tous y concourent. Comment n'en résulterait-il pas un grand mal dans la société?

Telle est, en résumé, et purgée, autant qu'il a été en moi, des déclamations répétées dont elle est surchargée, la doctrine politique de l'auteur. Cette doctrine n'est que celle qui, comme sa morale et sa psychologie, dérive de sa métaphysique; c'est toujours le matérialisme. Seulement, il faut le dire, au matérialisme se mêlent ici une certaine libéralité et une certaine générosité de sentiments personnels qui en tempèrent un peu, dans la forme, ce qu'il renferme, au fond, de grossier. L'homme vient en aide au philosophe, le citoyen à l'auteur, et l'un fait, jusqu'à un certain point, passer et oublier l'autre, à la condition, toutefois, qu'on n'y regarde pas trop, et qu'on se laisse conduire dans ses jugements par une sorte de bienveillance complaisante, plutôt que par une sévère logique.

Métaphysique, psychologie, morale et politique, il semble que nous ayons là, au moins dans son ensemble, toute la philosophie de d'Holbach.

En effet, il n'y manque rien, rien du moins d'essentiel. Seulement il y a des points sur lesquels il lui reste à donner des développements particuliers, et qu'il va maintenant reprendre, pour en traiter d'une manière spéciale. Ainsi, sans doute, il a déjà parlé de la liberté, mais il tient à y revenir, pour en dire plus expressément toute sa façon de penser; et c'est ce qu'il fait dans un chapitre qui a pour titre : *Du système de la liberté de l'homme* (p. 201).

Il commence par faire remarquer que ce sont ceux qui

croient que l'âme est immatérielle, immortelle et active par elle-même, qui croient en même temps qu'elle est libre ou affranchie des liens physiques auxquels tous les êtres sont soumis. Or, poursuit-il, il a montré qu'elle n'est que le corps envisagé relativement à quelques-unes de ses fonctions les plus cachées. Mais, même en la supposant incorporelle, elle est perpétuellement modifiée, conjointement avec le corps ; par conséquent, soumise aux mêmes causes matérielles, elle n'est pas plus libre que lui. Ainsi l'homme, comme il le considère, est lié à la nature universelle (p. 202). « Sa vie est une ligne qu'elle lui ordonne de suivre à la surface de la terre, sans qu'il puisse jamais s'en écarter un instant ; et nous sommes tous bons ou mauvais, heureux ou malheureux, sages ou insensés, raisonnables ou déraisonnables, sans que notre volonté entre pour rien dans ces différents états. » (P. 202.)

Et on prétend que nous sommes libres ! Quelle illusion ! Cette opinion passe encore aujourd'hui dans l'esprit d'un grand nombre de personnes très-éclairées, d'ailleurs, pour incontestable. Jusqu'où ne s'étend pas cette erreur ? Elle sert de base à la religion qui suppose des rapports entre l'homme et cet être incompréhensible qu'elle met au-dessus de la nature, n'imaginant pas qu'il pût mériter ou démériter de cet être, s'il n'était libre dans ses actions. On a cru également la société intéressée à ce système, parce qu'il a semblé que toutes les actions étant nécessitées, on n'avait plus le droit de le punir pour celles qui nuisent à autrui (p. 204).

En vérité, on a eu ces préjugés, et on en est encore à penser que nier la liberté, c'est nier une des conditions de la religion, de la morale et de la politique ! N'est-ce pas bien de l'aveuglement, n'est-ce pas bien de la témérité ? Quoi ! dire que l'homme est libre, parce que, comparé à d'autres êtres qui sont évidemment nécessités, il paraît avoir un mode d'action tout à fait différent ; affirmer, en outre, qu'il est libre, comme il lui convient de l'être, avec des défauts,

sans doute, et tous les genres de faiblesses inhérentes à sa nature, mais aussi avec des secours, des grâces, des vertus que lui ménage la Providence, c'est là une hypothèse hasardeuse ! il n'y a que l'auteur pour le soutenir.

Cependant il pense que si l'homme était libre, il faudrait que tous les autres êtres perdissent leur essence pour lui (p. 205). Comme si la liberté, soit dans l'homme, soit dans Dieu, consistait à pouvoir tout, même l'absurde et le contradictoire, tandis que, bien entendue, elle n'est que la faculté de se gouverner selon l'ordre et les lois générales des choses. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend l'auteur. « La volonté ou plutôt le cerveau, selon lui, lorsqu'on croit qu'il est libre, parce qu'il est simplement modéré dans ses mouvements, se trouve dans le cas d'une boule qui, quoiqu'elle ait reçu une impulsion en ligne droite, est dérangée de sa direction, dès qu'une force plus grande que la première l'oblige à en changer (p. 207). Quand l'action de la volonté, dit-il encore, est suspendue, cela s'appelle *délibérer*; mais ce n'est pas là être plus libre que quand on est *déterminé*, c'est seulement être *remué*, tantôt par un motif et tantôt par un autre (*ibid.*). Délibération, résolution, action, tout est également nécessité; tout est affaire d'équilibre, maintenu ou rompu dans le cerveau; pur mécanisme de cet organe (p. 208). Délibérer, choisir, est-ce que tout cela prouve la liberté ? Ce n'est qu'une autre forme de la nécessité. On cherche une preuve de la liberté dans les souvenirs, au moyen desquels nous pouvons modifier les déterminations auxquelles nous sommes sollicités par les objets présents, comme si nous étions maîtres de nos souvenirs (p. 214); comme si, en général, notre façon de penser n'était pas déterminée par notre façon d'être (p. 215); comme si nos réflexions, nos manières de voir, de sentir, de juger, de combiner nos idées n'étaient pas nécessitées et ne nécessitaient pas à leur tour toutes nos volontés (*ibid.*). L'on sait assez que d'Holbach ne recule pas devant les conséquences, même les plus extrêmes, des principes qu'il professe. Aussi est-il amené à dire ici que les mé-

chants ne sont jamais que des hommes ivres ou en délire ; que s'ils raisonnent, ce n'est que quand la tranquillité s'est rétablie dans leur machine, et que des idées tardives leur laissent voir les suites de leurs actions et portent en eux ce qu'on a désigné sous le nom de *regrets* ou de *remords*. Il n'hésite pas non plus à prêter ce langage au voluptueux : Suis-je maître de mon tempérament ? Vous appelez mes plaisirs honteux ; mais dans la nation où je vis, je vois les hommes les plus déréglés jouir souvent des rangs les plus distingués ; je ne vois rougir de l'adultère que l'époux qu'on outrage... Avec de tels exemples sous les yeux, je ne puis vaincre ma nature (p. 218). Et d'Holbach affirme de nouveau en termes exprès « que les actions des hommes ne sont jamais libres (*Ibid.*) » et que « l'homme n'est libre dans aucun instant de sa vie » (p. 219), ce qui ne l'empêche pas d'affirmer en même temps que nous ne voyons tant de crimes sur la terre que parce que tout conspire à rendre les hommes criminels. Il est vrai qu'il y a moyen de s'entendre ; les crimes ne sont alors que des cas de délire ou d'ivresse, déterminés par une certaine nécessité, qui s'appelle passion. Tout est donc lié et conséquent dans cette théorie.

Certainement Hobbes et Spinoza ne peuvent guère être cités comme favorables à la liberté; toutefois, parce qu'ils en gardent au moins le nom, quand ils veulent désigner l'absence d'obstacle pour un être, d'Holbach fait entendre que c'est là une mauvaise locution, parce qu'il ne dépend pas de nous de mettre ou d'ôter les obstacles, et qu'il ne faut pas d'ailleurs confondre la contrainte avec la nécessité ; on peut n'être pas sujet à l'une, mais on ne cesse pas de l'être à l'autre.

Il est seulement à remarquer que l'homme n'étant pas un corps comme un autre, il n'est pas non plus nécessité, comme un autre ; il l'est en raison des lois d'un certain organe intérieur, qui est la maîtresse pièce de la machine, et qui a ses mouvements propres. Il ne l'est pas, par exemple, comme la poudre à canon, qui éclate quand on y met

le feu, mais comme une volonté ou comme un cerveau qui n'entre en jeu que par certains motifs. Il y a une beaucoup plus grande complexité dans les raisons nécessitantes de l'activité humaine que dans celles d'aucune autre activité.

Il conclut enfin, de tout ce qu'il vient de dire, que ce que l'homme va faire est toujours la suite nécessaire de ce qu'il a fait ; que vivre, c'est exister d'une façon nécessaire pendant des points de la durée qui se succèdent nécessairement, et que la fatalité est l'ordre éternel, immuable et nécessaire, établi dans la nature (p. 239).

Jusqu'ici, dans cette question, d'Holbach a plûs été pour l'offensive que sur la défensive. Il va passer maintenant de l'une à l'autre, et, après avoir surtout parlé contre le système de la liberté, il va essayer de justifier le système contraire, celui de la fatalité (p. 341).

Ainsi, l'on dit que si toutes les actions des hommes sont nécessitées, l'on n'est plus en droit de punir ceux qui en commettent de mauvaises ; d'où l'injustice des lois, en l'absence de toute imputabilité, de tout mérite et démérite. Réponse : Imputer, c'est attribuer une action à un agent ; or, la nécessité n'empêche pas l'attribution, par conséquent, l'imputation. Je rapporte le sophisme, mais il est bien entendu que je ne le prends pas au sérieux et que je n'en suis pas plus la dupe vraisemblablement que l'auteur. Il en est de même de sa manière d'expliquer, à son point de vue, le mérite et le démérite ; c'est, selon lui, le caractère d'une action qui tient aux effets favorables ou pernicieux qu'elle fait éprouver à ceux auxquels elle s'adresse. « Ces effets, bien que venant d'un être nécessité, n'en sont pas moins bons ou mauvais ; d'où l'on voit, toujours selon l'auteur, que le système du fatalisme ne change rien à l'état des choses, et ne confond point entre elles les idées de vice et de vertu (p. 245).

Quant aux lois, ce sont des nécessités plus fortes, destinées à prédominer dans la société sur des nécessités moins fortes ; et décerner des gibets, des supplices, des châtiments

quelconques aux crimes, ce n'est pas faire autre chose que celui qui, en bâtissant une maison, y place des gouttières pour empêcher les eaux de la pluie d'en dégrader les fondements (p. 245); et les punitions sont justes, parce que la société, pour son propre bien, est forcée d'ôter aux hommes insociables le pouvoir de lui nuire, de quelque source que partent leurs actions, qu'elles soient nécessitées ou libres (p. 247). Eh quoi ! punition et justice, quand il n'y a pas de coupable, quand il n'y a pas de juge, quand il n'y a qu'un patient qu'un plus fort fait souffrir, en vertu d'une nécessité qui domine l'un et l'autre ! En vérité, c'est trop abuser des mots que de s'en servir pour présenter de telles explications.

D'Holbach, prévenu comme il l'est en faveur de son système, ajoute que non-seulement le fatalisme n'empêche pas les punitions, mais même qu'il les assure et les rend plus efficaces en les adoucissant. Il doit en effet singulièrement les adoucir, puisqu'il ne reconnaît pas de coupable; et d'Holbach, à cette occasion, développe ses vues philanthropiques en matière de pénalité : il s'élève contre la peine de mort et contre toutes les sévérités excessives établies par les lois chez les différentes nations, et tout ce qu'il dit à cet égard serait assez plausible, quoique mêlé de trop de déclamations, si c'était dit au nom d'une autre doctrine; mais, au nom du fatalisme, rien n'est moins admissible. Que signifie, en effet, de prêcher l'indulgence et l'humanité là où tout est nécessité? autant vaudrait les prêcher aux plantes et aux pierres; on le pourrait aussi bien. Mais l'auteur ne s'en applaudit pas moins des heureux résultats qu'il attribue à ses idées, et, bien que, dans la suite de ses raisonnements, il lui arrive d'être réduit à dire que l'homme de bien et le méchant agissent par des motifs également nécessités et qu'ils diffèrent simplement par l'organisation et les idées du bonheur qu'ils se sont faites en conséquence (p. 257), il n'en pense pas moins que le fatalisme « est non-seulement véritable et fondé sur des expériences certaines,

mais encore qu'il établit la morale sur des bases inébranlables, et que, loin de saper les fondements de la vertu, il en démontre la nécessité. » (P. 258.) On a reproché à ce système d'enhardir au crime, de décourager les hommes, de les refroidir, de les plonger dans l'apathie : il n'en est rien, car il ne fait rien, ne change rien au fond des choses et laisse chacun avec sa nature (p. 260). Mais, quand il produirait chez certains êtres, qu'une trop tendre sensibilité rend souvent les déplorables jouets du destin, un calme et une indifférence qui les préserveraient de ce triste sort, où serait le mal? et puis quelle tolérance, quelle indulgence universelles n'inspire-t-il pas! quelle disposition à la pitié, à la douceur, à la modestie! Et qu'on ne dise pas que c'est dégrader l'homme que de réduire ses fonctions à un pur mécanisme, que c'est honteusement l'avilir que de le comparer à un arbre ou à une pierre; le philosophe exempt de préjugés entend mieux la dignité de l'homme : il la mesure sur l'utilité, sur l'agrément, et, à ce titre, un homme de bien a la sienne, puisque, pour les êtres de son espèce, il est un arbre qui leur fournit des fruits et de l'ombre, une machine dont les ressorts sont adaptés de manière à remplir des fonctions d'une façon qui doit plaire. Et, dit d'Holbach, qui déjà, plus d'une fois, a fait intervenir sa personne dans cette discussion : Je ne me corrigerai pas d'être une machine de ce genre (p. 264).

Il y a certes là de quoi être modeste, si toutefois on peut voir de la modestie dans un état de l'âme qui n'est qu'une nécessité comme une autre; mais, dans tous les cas, ne vaudrait-il pas mieux un peu moins de cette fausse humilité et un peu plus de vraie dignité? un peu moins de douce humeur et un peu plus de moralité? Ne vaudrait-il pas mieux la liberté même, avec la tentation de l'orgueil, que cette nécessité qui ôte à la vertu jusqu'au principe même de son mérite, qui supprime la vertu elle-même et n'en laisse subsister que les dehors et le mécanisme?

L'auteur termine tout ce chapitre par ces mots qui, en

effet en sont le digne couronnement : « Homme faible et vain, tu prétends être libre ? Eh ! ne vois-tu pas tous les fils qui t'enchaînent ? ne vois-tu pas que ce sont des atomes qui te forment, des atomes qui te meuvent ; que ce sont des circonstances indépendantes de toi qui modifient ton être et règlent ton sort ? » (P. 274.)

Telle est, sur la liberté, la doctrine de d'Holbach, très-explicite, comme on vient de le voir, et même si déclarée dans ses téméraires assertions, qu'elle en est provocante, et que l'on comprend bien comment un homme, d'ailleurs fort tolérant en matière de hardiesses philosophiques, mais ayant, comme homme d'Etat, comme chef d'une société, un grand respect pour les vérités sociales, se soit énergiquement élevé contre de si dangereuses erreurs et les ait hautement combattues et condamnées. En effet, on le sait, Frédéric, car il s'agit de lui, dans une réfutation expresse du *Système de la nature*, parmi les autres objections qu'il fait contre le fatalisme, lui adresse en particulier celle-ci : « L'auteur, dit-il, après avoir épuisé tous les arguments que son imagination lui fournit pour prouver qu'une nécessité fatale enchaîne et dirige absolument les hommes dans leurs actions, devrait en conclure que nous ne sommes pas des espèces de machines, ou, si vous voulez, des marionnettes mues par les mains d'un agent aveugle. Cependant, il s'emporte contre les prêtres, contre les gouvernements et toute l'éducation ; il croit donc que les hommes qui occupent ces emplois sont libres en leur prouvant qu'ils sont esclaves ? Quelle absurdité ! quelle contradiction ! Si tout est mû par des causes nécessaires, les avis, les instructions, les lois, les peines et les récompenses deviennent aussi superflus qu'inexplicables.... Autant vaudrait sermoner un chêne pour lui persuader de se changer en oranger. Mais l'expérience montre qu'on peut parvenir à corriger les hommes ; ils jouissent donc au moins en partie de la liberté. Tenons-nous-en à cette expérience, et, quoi qu'on fasse, on ne nous persuadera jamais que nous sommes des roues à moulin qu'une cause nécessaire et ir-

résistible fait mouvoir... Toutes ces fautes dans lesquelles notre auteur est tombé viennent de la faveur de l'esprit de système ; mais, dans un cas pareil, un véritable philosophe doit sacrifier son amour-propre à l'amour de la vérité. » (*Œuvres de Frédéric*, t, VI, p. 151-152.)

Voltaire, de son côté, qui, en bien des endroits, s'exprime avec vivacité sur le *Système de la nature*, mais dans son *Dictionnaire philosophique* surtout, le réfute assez au long, après avoir rapporté cette maxime de d'Holbach, qui veut que « si l'homme, d'après sa nature, est forcé d'aimer son bien-être, il soit forcé par là-même d'en aimer les moyens, y compris le vice lui-même, attendu que, dès que le vice rend heureux, il doit aimer le vice ; » Voltaire, dis-je, s'écrie : « Cette maxime est encore plus exécrable en morale que les autres ne sont fausses en métaphysique ; » et il ajoute : « Quand il serait vrai qu'un homme ne pourrait être vertueux sans souffrir, il faudrait l'encourager à l'être. La proposition de l'auteur serait visiblement la ruine de la société. D'ailleurs, comment saurait-il qu'on ne peut être heureux sans avoir des vices ? N'est-il pas, au contraire, prouvé par l'expérience, que la satisfaction de les avoir domptés est cent fois plus grande que le plaisir d'y avoir succombé, plaisir toujours empoisonné, plaisir qui mène au malheur ? On acquiert, en domptant ses vices, le témoignage consolant de sa conscience ; on perd, en s'y livrant, son repos, sa santé ; on risque tout. L'auteur lui-même, en vingt endroits, veut qu'on sacrifie tout à la vertu. » Ainsi s'exprime Voltaire. Réunies à celles de Frédéric, ces paroles accablent de leur double autorité le fatalisme grossier de d'Holbach. Je croirais inutile, après eux, d'en présenter à mon tour la critique, et, sans plus m'y arrêter, je passe à un nouveau point, qui a bien aussi sa gravité ; en effet, il s'agit de l'immortalité.

D'Holbach, sur ce sujet, commence par dire que, malgré tant de preuves de la matérialité de l'âme, certaines personnes supposent encore qu'elle est immortelle en tant que spirituelle ; il convient même que rien n'est plus populaire

que le dogme de l'immortalité, rien de plus universellement répandu (p. 279). Cependant les réflexions les plus simples sur la nature de notre âme doivent nous convaincre que l'idée de notre immortalité n'est qu'une illusion. En effet, par quel raisonnement prétendrait-on nous prouver que cette âme, qui ne peut sentir, penser, vouloir et agir qu'à l'aide des organes, puisse avoir de la douleur et du plaisir, et même avoir la conscience de son existence, quand elle n'a plus ses organes? Mais cette âme, qu'est-elle en elle-même? Une horloge qui, une fois brisée, n'est plus propre aux usages auxquels elle était destinée (p. 281). La puissance divine ne peut rien à cela, et elle ne peut pas faire qu'elle soit et ne soit pas en même temps. Que l'on cesse donc de dire que la raison n'est pas blessée du dogme de l'immortalité (p. 282).

Nous mourons tout entiers; ce n'est cependant pas une raison pour craindre la mort. Bacon a dit que l'homme ne la craint que comme les enfants ont peur de l'obscurité. Il s'agit donc, pour ne la pas redouter, de s'en faire une idée claire. Or cette idée, le sommeil profond nous la donne. La mort est-elle, en effet, autre chose qu'un sommeil profond (1) (p. 285)? Mais, au lieu de la considérer ainsi, on s'en fait des images lugubres : on voit son convoi, sa tombe, on s'y sent, en quelque sorte, et on s'en effraye; erreur et terreur vaine. Mourir c'est dormir, et c'est à le savoir qu'est la philosophie, la sagesse, qu'on a bien définie une méditation de la mort (p. 287).

Cependant, quel abus ne fait-on pas du dogme de l'immortalité! On promet le ciel aux bons, mais on ne le refuse pas aux méchants. « Les ministres de la religion fournissent aux plus méchants des hommes les moyens de détourner les foudres de dessus leur tête et de parvenir à la félicité éternelle. » (P. 292.) N'est-ce pas les exciter à devenir

(1) Je n'ai pas besoin de rappeler ici la doctrine de De Lamettrie sur le même point.

plus méchants encore? La superstition semble avoir pris plaisir à pervertir les hommes. » Le dogme insensé d'une vie future les empêche de s'occuper de leur vrai bonheur, de songer à perfectionner leurs institutions, leurs lois, leurs mœurs et leurs sciences. » (P. 293.)

Mais, en ce cas, dira-t-on, d'où et comment a pu leur venir un dogme si fâcheux? « Ce sont nos idées du passé et du présent qui fournissent à notre imagination les matériaux dont elle se sert pour construire celle d'une vie future; c'est ainsi qu'elle se crée un Elysée, un Tartare, un paradit et un enfer. » (P. 294.) Et puis, on ne peut disconvenir que certaines personnes n'aient eu le plus grand intérêt à accréditer et à répandre une telle croyance. N'a-t-elle pas été longtemps regardée comme la prise la plus efficace qu'on pût avoir sur les passions des hommes? N'a-t-elle pas été un intrument puissant de domination entre les mains de ceux qui donnèrent des religions et s'en firent les ministres? Ne leur a-t-elle pas assuré une puissance et des richesses égales, sinon supérieures, à celles des rois? Mais elle n'en est pas moins, au fond, inutile au bonheur des hommes, et de nul secours pour réprimer leurs passions. L'expérience le prouve assez. Voyez, par exemple, ces princes injustes, négligents, débauchés, ces femmes sans pudeur, qui professent cette foi, et ne s'en livrent pas moins à leurs désordres! Combien de personnes, se disant ou se croyant retenues par la crainte d'une autre vie, nous trompent ou se trompent elles-mêmes! « Il n'y a rien dans ce monde, ni dans l'autre, qui puisse rendre vertueux celui qu'une organisation malheureuse invite au crime. » (P. 306.)

Enfin, en supposant à ce dogme quelque vertu auprès de certaines âmes, qu'est-ce que cela au prix de son impuissance chez la plupart? Contre un homme timide qu'il retient, il en est des milliers qu'il rend insensés, farouches, fanatiques, injustes, méchants, des milliers qu'il détourne de leurs devoirs (p. 309).

Telle est la conclusion de l'auteur.

Mais, de même qu'après avoir attaqué la liberté, il s'efforce, par opposition, de faire valoir la fatalité ; de même, après avoir nié l'immortalité et les avantages qu'on prétend y trouver, il s'efforce de démontrer l'utilité de cette négation et l'heureuse influence qu'elle peut exercer sur l'éducation, la morale et les lois (p. 214).

Déjà, plus haut, d'Holbach a célébré l'excellence d'une éducation, d'une morale et d'une législation privées de l'idée de liberté ; il les lui faut maintenant privées de celle de l'immortalité : il est clair, en effet, que ce qui gâte tout en ces matières, c'est, après le libre arbitre, la présence d'un Dieu rémunérateur et vengeur dans une vie à venir. C'est là ce qui achève de rendre les hommes méchants, ce qui rend les uns serviles, lâches et ignorants, et les autres impérieux, cruels, impitoyables. Il n'y a donc, pour les ramener tous à de meilleurs sentiments, qu'à leur ôter ce qui les égare et les pervertit, la chimère de la Providence comme celle de la liberté. Faites-les fatalistes et athées, ils en vaudront beaucoup mieux.

Il y a cependant une espèce d'immortalité, celle-là, il est vrai, toute terrestre, et qui se passe de l'intervention de Dieu, dont d'Holbach consent à faire quelque état ; c'est celle qu'on trouve dans la mémoire et l'admiration de la postérité (p. 330). Le désir de cette immortalité fut toujours la passion des nobles cœurs, le mobile des grandes actions ; les héros, les conquérants, les philosophes, les poëtes, les hommes de génie dans tous les genres, en ont été animés ; il a produit des merveilles. Mais ce n'est là encore qu'une illusion, propre sans doute à faire naître et à soutenir l'enthousiasme, le courage, la grandeur d'âme, et bonne par là même à propager et à honorer, mais dont il ne faudrait pas néanmoins trop se flatter et se laisser charmer. Ainsi, dit d'Holbach, dans son langage, arrosons de nos pleurs les urnes des Socrate et des Platon ; répandons des fleurs sur les tombes d'Homère, du Tasse et de Milton ; révérons les ombres immortelles de ces génies heureux ; bénissons la mémoire de

tous les bienfaiteurs des peuples, des Titus, des Trajan, des Antonin... Au contraire, frémissez, rois cruels, frémissez des traits de sang sous lesquels l'histoire irritée vous peindra pour les races futures (p. 324).

Mais, en même temps, qu'on sache bien que tout est fini à la mort, et que même il reste bien peu de nous dans le souvenir des hommes. « Hélas! les Corneille, les Locke, les Newton, les Bayle, les Montesquieu sont morts, regrettés d'un petit nombre d'âmes qu'ont bientôt consolées des distractions nécessaires. » (P. 325.) « Sois donc vertueux, ô homme, quelque place que le destin t'assigne, tu seras heureux de ton vivant; fais du bien, tu seras chéri...., mais l'univers ne sera pas dérangé de ta perte. » (P. 326.)

Dans ces dispositions, envisageons notre trépas avec la même indifférence dont il sera vu du plus grand nombre des hommes. Sachons même envisager la mort de telle sorte que non-seulement nous ne la redoutions pas, mais que le cas échéant, nous puissions la provoquer (p. 327).

Et l'on comprend que d'Holbach ne va pas manquer l'occasion de parler en faveur du suicide (1).

En effet, après avoir rapporté les différents sentiments qui ont régné à cet égard chez les différentes nations, et avoir dit que chez les chrétiens en particulier, leur Dieu veut bien qu'ils se détruisent en détail et perpétuent leur supplice, mais non qu'ils tranchent tout d'un coup le fil de leurs jours, ou qu'ils disposent de la vie qu'il leur a donnée (p. 327); après avoir ajouté que des moralistes, abstraction faite des idées religieuses, ont cru qu'il n'était pas permis à l'homme de rompre le pacte qu'il a faite avec la société (p. 328), il poursuit en soutenant que, si nous consultons la nature, nous verrons que l'homme, faible dans la main de

(1) Mme Du Deffand, dans une de ses lettres (t. III. p. 55), ne ferait-elle pas allusion à cette thèse de d'Holbach, quand elle dit, en parlant du suicide de deux jeunes soldats : « Cette mort fera plus d'impression et elle est mille fois plus éloquente que tous les écrits de Voltaire, d'Helvétius et de tous messieurs les athées : ce sont les premiers martyrs de leurs systèmes. »

la nécesité, en se privant de la vie, ne fait qu'accomplir un de ses arrêts. « Si nous considérons les rapports de l'homme avec la nature, nous verrons que leurs engagments ne sont ni volontaires de la part du premier, ni réproques de la part de la nature ou de son auteur. » (P 328.) Il n'est donc tenu à rien avec elle, et il peut sortir d'un rang qui ne lui convient plus, puisqu'il n'y trouve aucun appui. Quant au citoyen, il ne peut tenir à sa patrie et à ses associés que par le lien du bien-être. Ce lien est-il tranché, il est remis en liberté (p. 327). *Remis en liberté !* la nature ou *son auteur ?* Que signifient ces expressions, après qu'on a si hautement proclamé le néant de Dieu et de la liberté ? Mais ne nous arrêtons pas à si peu, laissons d'ailleurs les mots pour les choses et poursuivons. Toujours en vue de soutenir sa thèse, d'Holbach dit : Blâmerait-on l'homme qui, se trouvant inutile et sans ressources dans la ville où le sort l'a fait naître irait, dans son chagrin, se plonger dans la solitude ? Eh bien, de quel droit blâmer celui qui se tue par désespoir ? L'homme qui meurt fait-il autre chose que s'isoler (p. 330) ? S'isoler, s'exiler ! mais où, et quelle est cette autre cité, cette nouvelle patrie que nous ouvre la mort ? Le néant : beau refuge pour aller y porter ses misères et ses peines, et y chercher consolation, espérance et meilleur avenir. Si vous voulez du suicide, gardez au moins l'immortalité. Bien des personnes, continue d'Holbach, ne manquent pas de regarder comme dangereuses des maximes qui, contre le préjugé reçu, autorisent les malheureux à trancher le fil de leurs jours. Mais ce ne sont pas ces maximes qui déterminent les hommes à prendre une si violente résolution ; c'est un tempéramment aigri par le chagrin, c'est un vice de l'organisation et une nécessité. En conséquence, celui qui se tue ne fait pas un outrage à la nature ou à son auteur, à l'action fatale duquel il ne fait que céder (p. 335). En somme, rien n'est plus utile que d'inspirer aux hommes le mépris de la mort ; c'est d'ailleurs une ressource qu'il ne faut pas ôter à la vertu opprimée et réduite au désespoir (p. 336).

Comme on le pense bien, je ne vais pas m'arrêter à réfuter ici cette doctrine du suicide. Si j'avais à le faire, je l'essayerais par des raisons que j'ai développées ailleurs, et je m'attacherais surtout à présenter celles qui se tirent de l'idée, de l'épreuve et de l'immortalité. Je ne joindrai qu'une remarque à celles dont j'ai entremêlé cette analyse ; c'est que d'Holbach, après avoir justifié, recommandé et prêché le suicide, finit par le proclamer un effet de la nature. A quoi bon alors se mettre en frais d'argumentation pour en démontrer la légitimité, l'utilité, et, dans certains cas, l'opportunité ?

J'en ai déjà donné l'avis, l'auteur en est maintenant à reprendre et en quelque sorte à repasser son système pour en mettre particulièrement en lumière certains points auxquels il tient de préférence. C'est ainsi qu'il a déjà traité à part de la liberté, de l'immortalité et du suicide ; c'est ainsi qu'il va revenir sur le fondement de la morale (p. 337).

Ce fondement, selon lui, est le bonheur. Or le bonheur pour chacun est en raison composée de son organisation, et des circonstances, des habitudes et des idées vraies ou fausses qui l'ont modifiée ; et rien n'est plus variable, soit d'individu à individu, soit dans le même individu. « L'intérêt est, en conséquence, l'objet auquel chaque homme attache son bien-être, et consiste en ce que chacun regarde comme nécessaire à sa félicité. Ainsi l'intérêt du méchant est de satisfaire ses passions à tout prix, comme celui de l'homme vertueux de mériter, par sa conduite, l'amour et l'approbation des autres (p. 341). Voilà donc l'intérêt érigé en mobile unique des actions humaines ; et ici, il n'y a pas à s'y tromper, l'intérêt c'est le bien-être, le bien matériel, la satisfaction des sens ; il n'en peut-être autrement d'après le système de l'auteur, et c'est d'ailleurs ce qu'il professe hautement. Mais si l'intérêt, ainsi entendu, est le mobile unique de nos actions, il en est, par conséquent, le mobile légitime, légitime dans le méchant comme dans le bon, ou, pour mieux dire, il n'y a plus rien de légitime, il n'y a qu'un in-

vincible et fatal entraînement, soit au bien, soit au mal, si toutefois on peut dire encore qu'il y ait bien et mal.

Et d'Holbach a beau paraître convaincu que cette doctrine, dûment développée, assure la morale sur sa vraie base, il est bien difficile qu'il ne soit pas quelque peu ébranlé par cette objection, d'abord qu'elle ne nous laisse pas le choix de la vertu, ensuite que le bonheur que la vertu procure n'est pas uniquement ni même principalement le bien matériel, le bien-être, qu'il ne l'est souvent en aucune façon ; qu'à parler rigoureusement ce n'est pas en se proposant le bonheur, ni surtout le bien-être, qu'on est véritablement vertueux, mais en se proposant le bien en soi, lequel sans doute ne répugne pas au bonheur, l'attire même naturellement, mais le domine comme il le justifie. C'est donc envain que l'auteur s'efforce de démontrer, contre l'expérience et la raison, que la recherche du bien-être est le principe de la vertu ; il ne peut faire que l'intérêt pris en lui-même, et tel que l'entend chacun selon son organisation et la diversité des circonstances au milieu desquelles il se trouve, ne nous mène pas, la nécessité d'ailleurs s'en mêlant, aussi bien au vice qu'à la vertu.

Cependant parmi toutes ses maximes très-sensualistes et très-égoïstes, je ne voudrais pas négliger certaines pensées de l'auteur que, dans son besoin d'apologie, il empreint d'une sorte d'enthousiasme, toujours quelque peu déclamatoire, il est vrai, pour la vertu en elle-même. C'est ainsi qu'il dit : « Il est au sein même des nations les plus vicieuses des hommes bienfaisants et instruits du prix de la vertu, qui savent qu'elle arrache des hommages même à ses ennemis ; il en est qui se contentent des récompenses intérieures et cachées dont nul pouvoir sur la terre n'est capable de les frustrer. » (P. 350.) Et qu'il dit encore : « Quand l'univers entier serait injuste pour l'homme de bien, il lui resterait toujours l'avantage de s'aimer et de s'estimer, de rentrer avec plaisir dans le fond de son cœur et de contempler ses

actions des mêmes yeux que les autres devraient avoir s'ils n'étaient pas injustes. (P. 351.)

Mais le fond de la doctrine reparaît toujours, et, après les paroles que je viens de citer, on en trouve telles que celles-ci : « L'homme ne fait rien gratuitement; quand il ne reçoit pas le salaire de ses actions, il est réduit à devenir aussi méchant que les autres ou à se payer de ses propres mains. » (P. 353.)

D'Holbach, en morale, ne se contente pas de dogmatiser dans le sens où je viens de l'indiquer, il critique aussi et attaque comme autant d'erreurs les théories qui ne rentrent pas dans la sienne.

De quoi s'agit-il en dernière fin dans la vie? Du bien-être, de ce bonheur qui, comme le dit l'auteur, dépend du tempéramment cultivé : or le pouvoir, la grandeur, les richesses, les plaisirs y contribuent certainement pour ceux qui savent en bien user. Rien n'est donc, selon lui, plus frivole que les déclamations d'une sombre philosophie contre le désir de ces objets; elle ne fait par là que nous interdire des sources de jouissances et nous imposer des privations : Mortels, nous dit-elle, vous êtes nés pour le malheur; l'auteur de votre existence vous a destinés à l'infortune; entrez donc dans ses vues et rendez-vous malheureux; combattez ces désirs rebelles qui ont la félicité pour objet; renoncez à ces plaisirs qu'il est de votre essence d'aimer; ne vous attachez à rien ici-bas; souffrez, affligez-vous, gémissez, telle est pour vous la route du bonheur. » (P. 374.) Or, c'est une chimère de défendre à ceux qui les convoitent les richesses, le pouvoir, la grandeur et les plaisirs, et opposer la religion à des intérêts si puissants, c'est combatre des réalités par des spéculations chimériques. Interdire les passions aux hommes, c'est leur défendre d'être hommes, leur prescrire de changer leur organisation, ordonner leur sang de couler plus doucement, etc. (p. 384.) Ils ne sont si souvent méchants que parce qu'ils sont intéressés à l'être; qu'on les rende plus éclairés et plus heu-

reux, et on les rendra meilleurs, et, pour les rendre plus éclairés et plus heureux, que faut-il ? les instruire de leur nature et les diriger en conséquence, les faire matérialistes en théorie et sensualistes en pratique ; ainsi du moins peut en deux mots se résumer la pensée de l'auteur, qui d'ailleurs, a bien soin de nous dire expressément que tout le mal vient de ce que l'on a supposé l'homme double, de ce que l'on a distingué l'âme et et le corps, de ce qu'on a tiré l'âme du domaine de la physique, de ce qu'on lui a attribué d'autres besoins que des besoins physiques, de ce qu'on l'a regardé comme libre et active par elle-même (p. 390), et sa conclusion est que l'homme sera toujours pour lui-même une énigme tant qu'il se croira double, esprit comme matière ; tant qu'il se croira libre et ne reconnaîtra pas que la nécessité est le fondement de l'obligation morale ; en se trompant sur sa nature, il s'égare sur sa destinée (p. 392).

Voilà comment d'Holbach pense et raisonne en morale, que ce soit sous la forme de la doctrine ou sous celle de la critique, et il est bien convaincu qu'en procédant ainsi, il édifie et ne détruit pas, ou ne détruit du moins que l'erreur, et qu'il ne fait que rétablir à sa place la vérité méconnue ; étrange bonne foi, car à force de préoccupation et d'entêtement systématique il paraît sincère ! Singulière confiance en des idées, qui au moment même où il ruine à plaisir les plus saintes croyances, lui fait dire qu'il les relève et les restitue dans leurs vraies bases ! et combien ne fallait-il pas aussi que le monde, que la société dans laquelle il vivait, fût facile et commode à de telles illusions, pour qu'il conservât cette espèce de sérénité, qui lui est habituelle même au milieu de ses plus violents paradoxes, et que ne lui aurait certes pas laissée la perspective d'une vive et publique opposition.

Mais dans cette espèce de retour que fait d'Holbach sur son système en s'attachant particulièrement à certains points qu'il préfère, il n'était pas homme à oublier Dieu. En effet, on va voir qu'il ne le néglige pas, et on peut le dire d'a-

vance, qu'il ne lui épargne pas la négation ; il dépasse à cet égard de La Mettrie lui-même ; il y met du moins un faste de développements qu'on ne trouve pas dans l'auteur de l'*Homme-machine*.

Il commence par se demander quelle est l'origine de l'idée de Dieu, et, afin de la reconnaître, il remonte à l'état dans lequel a dû se trouver naturellement et primitivement l'homme. C'était un état de faiblesse, d'imperfection et de besoin au dedans, d'impuissance et de dépendance au dehors, et en tout, d'ignorance, de misère et de crainte. Dans de telles dispositions, quelle notion a-t-il pu se former de la Divinité ? Une notion des plus affligeantes. « Si les dieux des nations, dit d'Holbach, furent enfantés dans le sein des alarmes, ce fut encore dans la douleur que chaque homme façonna la puissance inconnue qu'il se fit pour lui-même. Ce fut donc toujours dans l'atelier de la tristesse que l'homme malheureux façonna le fantôme dont il fit un dieu. » (T. II, p. 11.)

Mais comme pour nous créer ainsi un Dieu il nous faut un modèle, et que ce modèle nous ne pouvons le prendre que dans nous ou nos semblables, nous lui prêtons ce qui est en eux et en nous, une intelligence, une volonté, des préjugés et des passions analogues aux nôtres (p. 11 et 14). En sorte que l'idée ou plutôt l'illusion d'un dieu est née pour nous de la peur et d'un regard sur nous-mêmes. « Jamais la pure admiration des œuvres de la nature et la reconnaissance de ses bienfaits n'eussent déterminé le genre humain à remonter péniblement par la pensée à la source de ces choses, et à nous la représenter comme une sorte de personnage à notre image. »

Or, le mal, pas plus au reste que le bien, ne devait nous mener là ; tout nous prouve que l'un vient comme l'autre d'une façon d'être des corps qui nous remuent et nous font éprouver certaines impressions. Dans une nature composée d'êtres infiniment divers, il faut nécessairement que le choc de matières variées trouble l'ordre et la manière d'être

des êtres qui n'ont point d'analogie entre eux. Ainsi le mal n'est que la suite nécessaire de ces rapports. Il n'y a pas là place pour Dieu ; il n'y en a que pour le mouvement. C'est pourquoi si l'ignorance de la nature, jointe au sentiment du mal, donne naissance aux dieux, la connaissance de la nature est faite pour les détruire (p. 27).

Après avoir ainsi expliqué l'idée de Dieu dans son origine, d'Holbach en suit le développement dans la mythologie et la théologie.

La mythologie est l'idée de Dieu vu dans la nature ; la théologie, celle de Dieu conçu comme substance spirituelle. Il s'agit pour l'auteur de rendre compte de l'une et de l'autre dans le sens de son système.

Et d'abord de la première. L'observation de la nature fut le début dans la science de ceux qui eurent le loisir de méditer ; mais cette étude ne put se faire sans illusion, et en voyant les êtres puissants dont l'action les surprenait et les affligeait se mouvoir d'eux-mêmes, ils leur supposèrent une volonté, un principe volontaire, sans en faire cependant précisément des esprits : de là les dieux de la fable. La terre, l'air, les eaux, le feu prirent de l'intelligence, de la pensée, de la vie ; fille de la physique, embellie par la poésie, la mythologie ne fut occupée qu'à peindre sous une couleur religieuse la nature et ses parties (p. 34).

Mais avec le temps on passa de la mythologie à la théologie. « A force de méditer et de raisonner sur cette nature ainsi ornée ou plutôt défigurée, les spéculateurs subséquents ne reconnurent plus la source où leurs prédécesseurs avaient puisé leurs dieux. De physiciens et de poëtes transformés par le loisir et de vaines recherches en métaphysiciens et en théologiens, ils crurent avoir fait une importante découverte en distinguant subtilement la nature elle-même de sa propre énergie, de sa faculté d'agir. Ils firent peu à peu de cette énergie un être incompréhensible, qu'ils appelèrent le moteur de la nature, qu'ils désignèrent sous le nom de Dieu, et dont ils ne purent jamais se faire des idées certaines. Cet

être abstrait et métaphysique ou plutôt ce mot fut l'objet de leurs contemplations perpétuelles; ils le regardèrent non-seulement comme un être réel, mais comme le plus important de tous les êtres. Ainsi on préféra une force inconnue à celle qu'on eût été à portée de connaître, si l'on eût consulté l'expérience, et on travailla à revêtir cette force de mille qualités inintelligibles; on en fit un esprit..... l'âme humaine servit de modèle à cette âme universelle; les passions, les désirs des hommes furent les prototypes des siens; ce qui leur convenait à eux-mêmes fut nommé ordre de la nature, et cet ordre prétendu fut la mesure de sa sagesse. » (P. 41 et 42.)

« L'homme, dans son Dieu, ne vit et ne verra jamais qu'un homme; il a beau subtiliser, il a beau étendre son pouvoir et ses perfections, il n'en fera jamais qu'un homme gigantesque, qu'il rendra chimérique à force d'entasser sur lui des qualités incompatibles; il n'y verra jamais qu'un être de l'espèce humaine, dont il s'efforcera d'agrandir les proportions et de faire un être totalement inconcevable. Le mot *infini* est le terme vague et abstrait dont il se sert pour caractériser les attributs qu'il lui prête. »

J'ai déjà eu l'occasion de marquer le rapport étroit qui rapproche sur cette question d'Holbach et Robinet. Ici il devient de plus en plus manifeste. C'est de part et d'autre même disposition à contester à Dieu toute similitude avec l'homme et pour éviter un prétendu anthropomorphisme à se jeter dans l'athéisme ou dans le plus vague et le plus nul des théismes. J'ai discuté en son lieu cette opinion de Robinet; je n'y reviendrai pas; je me contenterai de dire qu'elle est moins développée et sans plus de valeur dans d'Holbach. On la retrouve également chez de plus modernes auteurs, et si elle y reparaît plus véhémente et plus audacieuse, elle ne s'y montre pas plus solide ni plus forte en raisons.

La mythologie avait fait de son Dieu une pluralité, un Dieu multiple, de grands et de petits dieux, des dieux de

tous les rangs. La mythologie, qui, à force de méditation et de subtilité, était parvenue à l'idée de la spiritualité de Dieu, à force de raffinement et d'abstraction, parvint également à celle de son unité (p. 45).

On conçut un seul Dieu et on se crut fort avancé. Cependant, dès les premiers pas, on fut jeté dans les plus grands embarras par les contrariétés dont il fallut supposer ce Dieu l'auteur. On fut, en conséquence, forcé d'admettre en lui des qualités contradictoires, telles que la bonté, la sagesse, la puissance sans limites d'un côté, et de l'autre, la malice, l'imprudence et la faiblesse. On crut aussi trancher les difficultés en lui créant des ennemis, en imaginant le système de la liberté; mais ce n'étaient là que des notions ridicules et vaines, propres seulement à entretenir la superstition. Il faut reconnaître la source de toutes ces erreurs : c'est faute d'avoir regardé les biens et les maux comme des effets également nécessaires et de les avoir attribués à leur vraie cause, que l'on a eu recours à une cause fictive. De là ce Dieu bon, qui est cependant l'auteur de tout ce que nous souffrons, ce Dieu bienfaisant et malfaisant tout ensemble, et qui, à ce dernier titre surtout, est l'objet du culte des hommes inquiets et saisis de crainte.

Mais les autres attributs que la théologie prête à son dieu, ne se conçoivent pas mieux. Ainsi, après l'avoir fait à l'image de l'homme, elle lui assigne ensuite, en laissant la nature humaine de côté, des qualités si merveilleuses, si surhumaines, qu'elle s'y confond elle-même. Telles sont l'infinité, l'éternité, l'immensité, l'immuabilité, toutes celles, en un mot, qu'on appelle métaphysiques. La théologie se trouve ainsi partagée entre l'anthropomorphisme et une sorte de vain théisme, qui ne font que l'embarrasser. Mais même lorsqu'elle s'en tient aux attributs humains, elle est loin encore de pouvoir les expliquer sans contradiction; elle enseigne, par exemple, que Dieu est bon; mais n'enseigne-t-elle pas aussi qu'il est l'auteur de toutes choses, par conséquent des maux comme des biens? Elle proclame qu'il n'a

créé l'univers que pour l'homme, et qu'il en a fait le roi de la nature. Pauvre monarque, dont un grain de sable, quelque atome de bile, quelque humeur déplacée, détruisent l'existence et le règne (p. 67) ! Elle parle également de la justice de Dieu, et elle dit qu'elle est balancée par sa miséricorde et sa clémence. Mais cette miséricorde et cette clémence ne sont-elles pas tout simplement des dérogations aux règles de la justice ? Et la vie future n'a-t-elle pas été inventée tout exprès pour mettre à couvert en lui cette prétendue perfection morale ? Et sa gloire, et sa jalousie se comprennent-elles mieux ? « Si elles sont quelque chose de réel, comment permet-il, s'écrie d'Holbach dans son outrecuidance d'athéisme, qu'un mortel comme moi ose attaquer ses droits, ses titres, son existence même ? C'est pour le punir, direz-vous, d'avoir abusé de ses grâces. Mais pourquoi permet-il que j'abuse de ses grâces ? ou pourquoi les grâces qu'il me donne ne sont-elles pas suffisantes pour me faire agir selon ses vues... » (P. 75.) Et l'auteur continue avec complaisance sur ce ton ; et ce n'est pas par figure, c'est bien en réalité qu'il met ici sa personne en jeu et qu'il fait de ses blasphèmes impunis un argument contre Dieu, mais

Le Dieu poursuivant sa carrière
Versait des torrents de lumière
Sur ses obscurs blasphémateurs.

« On répond, dit-il, à ces difficultés, que la bonté, la justice et la sagesse sont en Dieu des qualités éminentes ou si peu semblables aux nôtres, qu'elles n'y ont aucun rapport. Mais comment se former une idée de ces perfections divines, si elles ne ressemblent en rien à celles de ces vertus que je trouve en moi ou dans mes semblables, si même elles y sont contraires. » (P. 77.) Et le voilà qui tourne en argument à l'appui de sa thèse présente précisément l'objection que, plus haut, il dirigeait contre le prétendu anthropomorphisme attribué par lui aux théologiens, se faisant ainsi arme de

tout, du *pour* comme du *contre*, de ce qu'il soutient comme de ce qu'il attaque; le voilà harcelant ses adversaires pendant plusieurs pages, du reproche de créer un Dieu revêtu de qualités morales sans analogie avec ces mêmes qualités dans l'homme, comme si cette contradiction, plus apparente que réelle, ne pouvait pas se lever en disant que cette dissemblance entre Dieu et l'homme est de degré et non de nature, d'éminence et non d'essence. Mais d'Holbach n'a garde de faire cette distinction; il triomphe des difficultés qu'il croit opposer à la théologie, et finit par déclarer, avec un retour de contentement sur lui-même, que celui qui parviendra à détruire toutes ces idées confuses et contradictoires de Dieu, sera, à coup sur, un ami du genre humain (p. 94).

Dans tout ce qui précède de cette critique des idées qu'on s'est formées des différents attributs de Dieu, est sans doute déjà impliquée celle des preuves de l'existence de Dieu. Cependant d'Holbach pense que ce n'est pas assez de cette négation indirecte; il lui en faut une plus explicite. C'est pourquoi il traite, dans un chapitre spécial, des différentes démonstrations de l'existence de Dieu et particulièrement de celle de Clarke (p. 95).

Ecoutons, dit-il, le célèbre docteur qui, dans son traité de l'existence de Dieu, passe pour en avoir parlé de la manière la plus convaincante. Eh bien, dans son Dieu, comme dans celui des plus grands théologiens, on ne verra, si on en veut bien juger, qu'une chimère établie sur des suppositions gratuites, et formée pas l'assemblage confus de qualités disparates, qui rendent son existence impossible; on n'y trouvera qu'un vain fantôme, substitué à l'énergie de la nature qu'on s'est toujours obstiné à méconnaître (p. 109).

Prenant, en conséquence, un à un les principaux arguments de Clarke, il s'efforce de montrer que s'ils prouvent quelque chose, ce n'est pas Dieu, mais bien plutôt la nature. En effet, poursuit-il, qu'il y ait un être éternel, indépendant, immense, existant par soi, on n'en sait pas plus s'il est Dieu ; il paraît même plus vraisemblable qu'il est l'espace, le vide

ou la matière. Que ce même être soit intelligent, c'est ce que Clarke ne démontre nullement, ou, s'il le démontre, c'est en même temps qu'il est matériel : car être intelligent, c'est penser ; penser est avoir des idées, par conséquent, des sens, et avoir des sens est être matériel ; et c'est là précisément ce qu'est la nature. Mais il n'est pas exact de dire que le grand tout est intelligent. Il produit l'intelligence, mais il ne l'a pas, et on ne lui fait nul tort en la lui refusant tout simplement ; on ne l'humanise pas, on ne l'érige pas en une qualité abstraite, en une modification de notre personne (p. 119). Pour engendrer des animaux, la terre n'en est pas plus vivante ; pour nourrir une substance pensante, le pain et le vin ne sont pas eux-mêmes pensants. De même la nature, pour produire des êtres intelligents, n'est pas elle-même intelligente, et si l'on dit que l'être nécessaire est intelligent, parce qu'il produit des intelligences, il faudra dire aussi qu'il est matériel, parce qu'il produit la matière (p. 120). C'est là un point de doctrine qu'on retrouve également dans les récents imitateurs de d'Holbach, et qui revient à dire, quand on veut le réduire à sa rigoureuse simplicité, que le *moins* engendre le *plus*, le néant quelque chose de réel, l'absence d'un être ou d'une qualité, cette qualité ou cet être. Contradiction étrange, ou tout au moins confusion, qui tient à ce qu'on ne distingue pas entre la créature et le créateur : l'une qui, en effet, vient de rien, commence par le moins, finit par le plus, mais cependant reçoit en germe ce que, plus tard, elle doit produire ; l'autre qui, complet et absolu, parfait dès le principe, a en soi absolument l'être et la qualité, la substance et la vie, et ne saurait, s'il ne les avait pas tels, en rien communiquer, même au plus bas degré, à ses œuvres. Le créé peut débuter et procéder ainsi dans la carrière de l'existence, mais non pas l'incréé, et le premier même ne le peut qu'à la condition qu'il ait avant lui, pour le faire ce qu'il est, quelque chose qui se suffise pleinement à soi-même ; autrement il faudrait à ce prétendu incréé un autre incréé qui lui vînt en aide et le

soutînt dans sa défectueuse et incomplète existence. En sorte que, sous peine de contradiction et d'impossibilité, il faut borner à l'homme et au monde cette loi de progression qui les fait aller du moins au plus, de rien à quelque chose, et laisser à Dieu, à jamais immuable et absolu, la plénitude de l'être et de la perfection; et en particulier, tout en reconnaissant que, dans l'ordre des créatures, il y en a qui, d'abord non intelligentes, mais aptes à le devenir, le deviennent ensuite peu à peu et jusqu'à un très-haut degré, il ne faut pas oublier que rien ne se ferait en elles sans l'acte primitif et l'incessante assistance d'un Dieu souverainement intelligent. En deux mots, ce n'est pas du néant, mais de l'être même; ce n'est pas de la négation, mais, au contraire, de l'infinitude de l'intelligence dans Dieu que peut naître, être créée pour se développer, l'intelligence de l'homme; l'homme intelligent prouve par le fait même un Dieu intelligent comme lui, mais non d'une manière finie comme lui.

D'Holbach attaque dans Clarke la preuve de la liberté de Dieu, de même que celle de son intelligence, mais avec cet embarras de moins, que, comme il n'admet pas cette faculté dans l'homme, il n'a pas à s'inquiéter d'en expliquer l'absence en Dieu.

Sur la sagesse divine, il dit que, si on l'affirme d'après ce qui paraît sage dans la création, il faudra la nier d'après ce qui y paraîtra ne l'être pas. Et puis, pour bien juger de la sagesse d'un être, il faut savoir les fins qu'il se propose en agissant; or, quel orgueil que de prétendre connaître celles de Dieu! (P. 124.)

Mêmes objections à peu près contre sa justice et sa bonté.

Quelle opposition, d'ailleurs, n'y a-t-il pas entre ces attributs et les attributs métaphysiques! Par les premiers, on fait Dieu semblable à l'homme; par les seconds, on en fait le contraire ou la négation de l'homme (p. 126). De sorte que, plus on envisage ce Dieu de la théologie, plus il paraît contradictoire et impossible. « Clarke dit que le néant est

ce dont on ne peut rien affirmer avec vérité. A ce compte, Dieu est un *néant infini*, la *négation absolue* de toutes les idées que les hommes sont capables de se former. » (P. 129.) « Platon, ce créateur de chimères, dit que ceux qui n'admettent que ce qu'ils peuvent voir et manier sont des stupides et des ignorants. Nos théologiens en disent autant; ils ne nous entretiennent que d'intelligences, que de substances incorporelles, de puissances invisibles : même illusion des deux parts. Que cela serve de réponse à Clarke nous parlant des mêmes puissances. » (P. 133.)

Après la preuve de l'existence de Dieu de Clarke, d'Holbach examine celle de Descartes, laquelle, comme on le sait, est tirée de l'idée même de Dieu. Il y fait la double objection : 1° que nous n'avons pas cette idée; 2° que, quand nous l'aurions, elle n'emporterait pas l'existence de son objet.

Et sur ce que Descartes dit au sujet de l'infinitude ou de l'immensité de Dieu, que c'est comme une vertu qui s'applique successivement aux différentes parties de l'univers, d'Holbach prétend que c'est du pur spinosisme. En effet, ajoute-t-il, c'est dans les principes de Descartes que Spinosa a puisé son système : aussi est-ce avec raison qu'on accuse Descartes d'athéisme, vu qu'il détruit très-fortement les faibles preuves qu'il donne de l'existence de Dieu (p. 150).

On se rappelle comment de la Mettrie fait aussi, à sa manière, de Descartes le père des matérialistes modernes; c'est du même tour, à peu près, qu'use l'auteur du *Système de la nature* pour l'ériger en chef des athées.

Quant à Malebranche, d'Holbach trouve, non sans raison, qu'il a des rapports sensibles avec Spinosa, et « qu'il n'y a rien de plus conforme au langage de celui-ci que de dire avec celui-là que Dieu seul fait tout ce qui se fait; qu'il est lui-même toute l'action, toute l'opération qui est dans la nature; en un mot, que Dieu est tout l'être et le seul être. » (P. 151.)

Pour Newton, il voit dans Dieu un pur esprit qui préside

à l'univers, un monarque, un souverain, un despote ; c'est-à-dire un homme puissant, un prince dont le gouvernement a pour modèle celui des rois de la terre : pur anthropomorphisme ; il lui prête, en outre, certains attributs qui n'en font qu'un assemblage de contradictions ou qu'un objet matériel (p. 154 et suiv.).

Cet examen terminé, d'Holbach n'en a pas encore fini avec la négation de Dieu ; mais il l'a poussée assez loin pour qu'on s'y arrête un moment, non, certes, afin de la discuter sérieusement, mais au moins afin de lui faire une réponse, telle qu'il la reçut un jour avec ses amis d'un de ses convives les plus amusants et parfois les plus sages, l'imagination et la saillie ne gâtant rien à ses propos. J'aurais pu en emprunter une plus grave, soit à Voltaire, soit à Frédéric ; celle de l'abbé Galiani a peut-être quelque chose de plus topique ; elle est mieux du lieu et des personnages qui y figurent. Je la tire des mémoires de l'abbé Morellet.

Il faut d'abord se rappeler ces dîners de d'Holbach qui avaient lieu deux fois par semaine, le dimanche et le jeudi ; là se rassemblaient, sans préjudice des autres jours, dix, douze, quinze et vingt convives, hommes de lettres, gens du monde et étrangers. On y disputait beaucoup, de toutes choses, en toute liberté, mais avec politesse et bienveillance. Un jour, Diderot, le baron et un autre interlocuteur, le docteur Roux, avaient argumenté à qui mieux mieux en faveur de l'athéisme, et avaient dit des choses à faire tomber cent fois le tonnerre sur la maison, s'il tombait pour cela, remarque le narrateur. L'abbé Galiani avait écouté patiemment cette discussion ; enfin il prit la parole et dit : « Messieurs les philosophes, vous allez bien vite ; je commence par vous déclarer que, si j'étais pape, je vous ferais mettre à l'inquisition, et si j'étais roi de France, à la Bastille ; mais comme j'ai le bonheur de n'être ni l'un ni l'autre, je reviendrai dîner jeudi prochain, et vous m'entendrez, comme j'ai eu la patience de vous entendre. — Très-bien ! très-bien ! mon cher abbé, » répondirent les disputants.

Jeudi arrive ; après le dîner et le café pris, l'abbé s'assied dans un fauteuil, et, comme il faisait chaud, il prend sa perruque d'une main, et, gesticulant de l'autre, il commence à peu près ainsi : « Je suppose, messieurs, celui d'entre vous qui est le plus convaincu que le monde marche au hasard, jouant aux dés, je ne dis pas dans un tripot, mais dans la meilleure maison de Paris, et son antagoniste amenant une fois, deux fois, trois fois, enfin constamment, rafle de six. Pour peu que le jeu dure, mon ami Diderot, qui perdrait ainsi son argent, dirait, sans hésiter, sans en douter un seul moment : Les dés sont pipés, je suis dans un coupe-gorge. Ah ! philosophe, comment ! parce que dix ou douze coups sont sortis du cornet de manière à vous faire perdre six francs, vous croyez fermement que c'est en conséquence d'une manœuvre adroite, d'une combinaison artificieuse, d'une friponnerie bien tissue ; et en voyant dans cet univers un nombre de combinaisons mille et mille fois plus difficiles, plus compliquées, plus soutenues, plus utiles, vous ne soupçonnez pas que les dés de la nature sont aussi pipés, et qu'il y a là-haut un grand fripon qui se fait un jeu de vous attraper. . »

Voilà l'argument de Galiani ; je ne le donne pas pour quelque chose comme ceux de Platon ou d'Aristote, de Descartes ou de Leibnitz ; mais il convenait, comme je l'ai dit, au lieu ; il égayait et il embarrassait.

Certainement, si je croyais nécessaire de disputer sérieusement avec d'Holbach sur ce point, je ne me contenterais pas de ce genre de raisonnement, et il est une preuve tirée de l'ordre moral, telle que je l'ai proposée dans mon *Traité de la Providence*, sur laquelle j'insisterais de préférence. Mais qu'il y ait eu ce qu'il fallait dans les paroles de Galiani pour rompre un peu la fougue de Diderot et troubler l'assurance du baron, c'est tout ce que je voulais montrer en les rapportant.

Maintenant, que pensez-vous qu'il reste encore à d'Holbach à dire contre Dieu, ce grand néant, ce *néant infini*

comme il vient de le dire? Ne semble-t-il pas qu'il soit, à cet égard, à bout de négations? Eh bien, non; il a encore à produire son athéisme sous plus d'une face et dans plus d'une attaque. Ainsi d'abord il y a le panthéisme, ou la doctrine qui divinise la nature, dans laquelle il voit encore une certaine manière d'admettre ou du moins de nommer Dieu, qu'il ne supporte pas. Il le combat donc aussi, et sa chère nature, qu'il veut bien cependant mettre à la place de Dieu, il n'entend pas qu'elle ait rien en elle de divin, qu'on lui prête, comme si elle était Dieu, une intelligence, des desseins, une sagesse et une bonté qui puissent la rendre adorable. Il ne lui veut que de la matière et du mouvement, et une action sans but et sans volonté. « Il n'y a donc point, dit-il, à adorer et à flatter comme on ferait un homme, une nature sourde qui agit nécessairement et dont rien ne peut changer le cours; il n'y a pas à implorer un tout qui ne peut se maintenir que par la discorde des éléments, d'où naissent l'harmonie universelle et la stabilité de l'ensemble; songeons que nous sommes les parties sensibles d'un tout dépourvu de sentiment, dans lequel toutes les formes, toutes les combinaisons se détruisent après être nées et avoir subsisté plus ou moins de temps; regardons la nature comme un atelier immense, qui renferme tout ce qu'il faut pour agir et pour produire tous les ouvrages que nous voyons, et n'attribuons pas ses œuvres à une cause imaginaire qui n'existe que dans notre cerveau. » (P. 205.)

Je sais bien qu'ailleurs il en parle dans de meilleurs termes, qu'il la dit très-puissante, très-industrieuse et nullement aveugle (p. 170 et 173); et qu'en finissant son livre, il la chante, dans une sorte d'hymne, comme une divinité. Mais ce n'est là qu'une contradiction qui lui échappe par mégarde, et sa véritable pensée est bien que la nature, qui n'est en principe que matière et mouvement, n'a rien de cette chimère qu'on se plaît à nommer Dieu ou la Providence.

Mais si d'Holbach traite ainsi ce qu'il appelle le pan-

théisme, que doit-il faire à l'égard du déisme, qui donne encore bien plus à l'idée vaine de Dieu? Il le ménage beaucoup moins; seulement, comme il l'a déjà directement ou indirectement plus d'une fois rencontré sur son chemin, il n'a plus d'armes bien nouvelles à diriger contre lui, et après que, parmi toutes ses ordinaires déclamations contre les théologiens et les prêtres, ces *fabricateurs de dieux* (p. 215), selon ses expressions, il s'est écrié encore une fois : « Que l'on ne dise pas que l'existence de Dieu est au moins un problème, c'est tout simplement une impossibilité (p. 216). Pouvons-nous croire à l'existence d'un être dont nous ne pouvons rien affirmer et qui n'est qu'un amas de négations ou de privations de tout ce que nous connaissons? » (p. 219), que lui reste-t-il à ajouter? Peu de chose; il répondra bien, sans doute, à ceux qui réclament, dans leur pieux enthousiasme, en faveur d'un Dieu nécessaire à leur bonheur, que la vérité ne rend pas malheureux (p. 220); que leur Dieu, qui d'ailleurs n'est ni bienfaisant ni juste, qui n'est qu'un vain fantôme, ne peut être de rien dans leur destinée; que la religion n'est jamais qu'une manière de se créer, de se faire en soi-même un Dieu selon son humeur et son goût; que la divinité n'existe jamais que dans l'imagination des hommes et prend toujours nécessairement la teinte de leur caractère (p. 234); affaire de tempérament et d'organisation; il n'y a rien là qu'on ne sache déjà des raisons de d'Holbach; et quand il finit par dire : « Ne vaut-il pas mieux se jeter dans les bras d'une nature aveugle, privée de sagesse et de vues, que de trembler toute sa vie sous la verge d'une intelligence toute-puissante et qui n'a combiné ses plans sublimes que pour que les faibles mortels eussent la liberté de les contrarier et de les détruire (p. 251), il ne nous apprend rien par ces paroles que nous n'ayons déjà entendu de sa bouche.

Cependant, puisqu'il insiste pour faire encore la critique de l'idée de Dieu, quant aux avantages qu'on lui attribue, ayons la patience de le suivre dans cette dernière discus-

sion; nous n'en serons que mieux édifiés sur tout l'esprit de son système.

La croyance en Dieu est une erreur, c'est chose convenue. Or, de quelle utilité peut être cette erreur? Bacon a eu raison de dire que la pire des choses est l'erreur déifiée. Qu'attendre donc de celle-là qui a Dieu même pour objet? En morale, on peut bien s'en passer; elle y est inutile, si même elle n'y est nuisible. La religion, soit naturelle, soit révélée, ne nous dispose point à la vertu, elle nous pousse plutôt à la haine, à la discorde et à la guerre. « Il faut aux hommes une morale humaine; celle des déistes sera toujours nuisible à la terre; les dieux cruels ne peuvent être servis que par des sujets cruels, et nous voyons que toutes les nations reconnaissent un dieu souverainement méchant. » (P. 259.)

Et puis viennent encore de nouveau ici, comme on peut bien s'y attendre, contre les prêtres et les rois, contre tous les chefs de sociétés, ces longues et lourdes pages qui fatiguaient Voltaire, faisaient froncer le sourcil à Frédéric, et déterminaient d'Alembert à écrire familièrement au premier, au nom du second, que d'Holbach, en confondant ainsi la cause du trône et de l'autel, était un gâte-métier.

Et quand on croit que l'auteur a fini, parce qu'il est arrivé au terme d'un chapitre, il recommence de plus belle. Pour nous, abrégeons et ne nous arrêtons qu'à ce qui peut nous donner quelques lumières de plus sur toutes les prétentions de cet étrange système.

D'Holbach a apprécié à sa manière l'influence de l'idée de Dieu sur la morale, il en va faire autant à l'égard des sciences.

A son sens, l'hypothèse théologique n'a encore pu donner la solution d'aucune difficulté et en a suscité un grand nombre. « Ennemie née de l'expérience, la théologie, science surnaturelle, a été un obstacle invincible à l'avancement des sciences naturelles, qui l'ont presque constamment rencontrée sur leur chemin. La physique, l'histoire naturelle, l'ana-

tomie, n'ont eu la permission de rien voir à travers les yeux malveillants de la superstition. » (P. 311.)

Et elle n'a pas été moins contraire à la science politique. Pour en juger, il n'y a qu'à comparer entre elles la politique de la religion et celle de la nature. L'une déprave le citoyen et l'autre le perfectionne. « La nature dit à l'homme : Tu es libre; nulle puissance sur la terre ne peut légitimement te priver de tes droits. La religion lui crie qu'il est un esclave, condamné par son Dieu à gémir toute sa vie sous la verge de fer de ses représentants (p. 302). La nature, consultée par les princes, leur apprendrait qu'ils sont des hommes et non des dieux; qu'ils sont des citoyens chargés par d'autres citoyens de veiller à la sûreté de tous; que les lois ne doivent être que l'expression de la volonté publique; qu'ils doivent commander à des âmes nobles et vertueuses et non à des esclaves; que ce n'est que par des bienfaits qu'ils peuvent mériter l'amour des peuples, etc. » Suit tout un discours de la nature, qui, sous forme de prosopopée, dit à peu près les mêmes choses (p. 308); mais je le supprime pour abréger, et je poursuis en me hâtant de plus en plus vers le terme de cette analyse.

Inutile ou nuisible sous tous ces rapports, ce que nous avons donc de mieux à faire à l'égard de l'idée de Dieu, c'est de la négliger, d'en négliger l'objet; de laisser Dieu, par conséquent, pour nous en tenir à la nature, de suivre la ligne qu'elle nous a tracée sans nous en détourner pour des chimères (p. 316).

Il n'y a pas même à essayer d'éclairer et de rectifier cette idée; nous en sommes incapables. Pour connaître véritablement Dieu, il faudrait être soi-même dieu; et comment le connaîtrions-nous, quand à peine nous nous connaissons nous-mêmes? Mais en supposant qu'une telle idée fût possible, à qui le serait-elle? Ce ne serait certainement pas au peuple, non plus qu'aux gens du monde, aux grands, aux femmes et aux jeunes gens, en un mot, à ceux qui en auraient le plus besoin; ce serait aux prêtres et aux métaphy-

siciens. Et à quoi leur servirait-elle? Mais ce n'est là qu'une hypothèse; le fait est que l'idée de Dieu est une grande erreur, et cela par la faute de Dieu même, si, par hasard, il *est*. Comment, en effet, s'il *est*, dit d'Holbach, et s'il a les attributs qu'on lui prête, concilier ces attributs avec l'ignorance invincible dans laquelle il laisse les hommes sur son compte? Pourquoi ne pas se manifester à toute la terre? N'aurait-il donc pas les moyens de se montrer? Au lieu de tout ce qu'on imagine de miracles, de signes bizarres et mystérieux qu'il aurait employés pour se faire connaître, que n'a-t-il en quelque sorte écrit son nom, ses attributs, ses volontés formelles en caractères ineffaçables et lisibles également pour tous les hommes? (p. 324.) Personne alors n'aurait pu douter de son existence, de ses perfections et de ses desseins; mais rien de tel n'a été fait, et la théologie, qui s'est donné la mission de l'affirmer et de l'expliquer, n'a su que se contredire et se confondre.

Et puis, s'il *est*, comme on le suppose, et tel qu'on le suppose, à quoi bon nous occuper de notre condition et de notre destinée? S'il est infiniment sage, pourquoi nous inquiéter de notre sort? S'il est infiniment bon, pourquoi le craindre? S'il sait tout, pourquoi l'avertir par nos prières? S'il est partout, pourquoi lui élever des temples? S'il est juste, comment croire qu'il punisse des crimes qui n'en sont pas? S'il est tout-puissant, comment l'offenser, lui résister? S'il est immuable, comment changer ses décrets? (P. 326). Plus simplement, et pour prêter à d'Holbach une expression qui lui manque, mais qui aurait dû lui venir, s'il y a un Dieu, à quoi bon une religion? et que pourrait appréhender un athée vertueux? O Dieu! dirait-il, père qui t'es rendu invisible à ton enfant! moteur inconcevable et caché que je ne puis découvrir! pardonne si mon entendement borné n'a pu te connaître dans une nature où tout m'a paru nécessaire. Pardonne si mon cœur sensible n'a pu démêler tes traits augustes sous ceux de ce tyran farouche que le superstitieux adore en frémissant. Je n'ai pu voir

qu'un vrai fantôme dans cet assemblage de qualités inconciliables dont l'imagination t'avait revêtu. Comment mes yeux grossiers auraient-ils pu t'apercevoir dans une nature où tous mes sens n'ont jamais pu connaître que des êtres matériels et des formes périssables ? . . . .
. . . . Et il continue longuement sur ce ton, reprenant pour la vingtième fois ses différents arguments contre Dieu ; et la conclusion qu'il en tire ici, revient toujours à peu près à ce que je viens de dire : S'il y a un Dieu, à quoi bon la religion, laquelle n'est d'ailleurs, selon les termes de d'Holbach, qu'un effet purement physique, qu'un relâchement de nerfs, qu'un abaissement du baromètre de notre entendement (p. 336). « Ne serait-ce pas ainsi que, sans recourir à des grâces, à des inspirations, à des visions, à des mouvements surnaturels, on pourrait rendre compte de ces états incertains et flottants où nous voyons parfois tomber des personnes, d'ailleurs éclairées, quand il est question de religion ? » (P. 336.)

D'Holbach approche enfin du terme de son œuvre ; il ne lui reste plus qu'un pas à faire pour y toucher ; il n'a plus qu'à se demander certaines choses de l'athéisme, comme, par exemple, s'il peut être dangereux à la société, s'il peut être embrassé par le vulgaire. Et même ce sont là des questions qu'il a déjà plus d'une fois abordées. Aussi les traite-t-il ici surtout dans la vue particulière d'en faire sortir l'apologie de l'athée. Or, veut-on se faire une idée de la manière dont il l'entend ; il n'y a qu'à le voir essayer de prouver que l'athée n'est pas impie, par cette singulière raison, que l'homme qui ne reconnaît pas Dieu, et aux yeux duquel Dieu n'est pas, ne saurait lui faire injure. Etre impie, veut-on savoir au fond ce que c'est selon lui ? Suis-je bien loin de sa pensée en la traduisant par ces termes : C'est faire à Dieu l'offense de croire qu'il existe. D'un autre côté, qu'est-ce qu'être pieux, toujours en son sens ? C'est servir sa patrie, être utile à ses semblables, observer les saintes lois de la nature ; c'est être humain, équitable, bienfaisant, raisonnable et sensé, et l'athée

est capable de toutes ces vertus ; il l'est, par conséquent, de piété (p. 353). Sur quoi on peut encore dire à d'Holbach : Oui, ce serait de la piété, s'il s'y mêlait l'idée de Dieu, si tout cet amour du prochain se sanctifiait par celui du Créateur ; si l'esprit, en un mot, l'intention, le cœur, étaient à Dieu. Mais où Dieu n'est de rien, il peut y avoir encore de l'humanité, des vertus humaines, il n'y a plus de vraie piété. Qu'on remarque, au surplus, ici le singulier raisonnement de d'Holbach ; ce qu'il soutenait, il y a peu d'instants, revenait à dire : Si vous voulez de Dieu, point de religion. Il dirait volontiers maintenant : Si vous voulez de la religion, point de Dieu.

Mais laissons-le achever son apologie de l'athée ; il a encore plus d'une lance à rompre en sa faveur. Il semble que l'athéisme soit le dernier degré du délire et de la perversité du cœur, dit-il (p. 360). Les plus modérés taxent de folie et de sédition celui qui ose contester à ce souverain imaginaire des droits que le bon sens n'a jamais reconnus (p. 352). Que répondre à cela ? que c'est au lecteur à juger si le système de l'athéisme est aussi absurde que voudraient le faire croire ces profonds spéculateurs. Il est vrai que, peut-être, jusqu'ici, il n'a pas été développé dans toute son étendue et avec tous ses avantages ; mais à présent on ne peut en ignorer, et c'est à la candeur, à la bonne foi et à la raison de décider si ce système est destitué de fondement (p. 361). Les athées sont rares, d'accord ; mais à quoi cela tient-il ? à des préjugés auxquels le grand nombre, et même des penseurs très éclairés, n'échappent guère. Mais n'a-t-on pas suffisamment prouvé que le mot de *Dieu*, comme celui de *hasard*, n'indiquent que l'ignorance des vraies causes, lesquelles doivent être cherchées dans la matière, ses propriétés et ses forces (p. 363) ; et puis, si par athée on désigne un homme qui nierait l'existence d'une force inhérente à la matière, sans laquelle on ne pourrait concevoir la nature, et si c'est à cette force que l'on donne le nom de Dieu, il n'y a point d'athée (p. 364) ; mais si par athées l'on entend des hommes

dépourvus d'enthousiasme, guidés par l'expérience et le témoignage de leurs sens, qui ne voient dans la nature que ce qui s'y trouve réellement, qui n'aperçoivent et ne peuvent apercevoir que la matière essentiellement mobile et active, diversement combinée;..... si par athées on entend des physiciens qui, sans recourir à une cause chimérique, croient qu'on peut tout expliquer par les rapports des corps, leurs affinités, leurs analogies, leurs attractions et leurs répulsions;..... si par athées l'on entend des gens qui ne savent point ce que c'est qu'un esprit, il y en a un très-grand nombre (p. 365).

Si l'on veut, d'un autre côté, donner le nom d'athées à ceux qui sont forcés d'avouer qu'ils n'ont aucune idée de la chimère qu'ils adorent, qui, à force de négations, en font un pur néant, le monde est rempli d'athées (p. 367).

D'après tout ce qui vient d'être dit, l'athéisme est-il donc dangereux pour la société ? Nullement ; il ne répugne à aucune vertu sociale. « L'athée, en effet, est un homme qui connaît les lois de la nature et ce qu'elles lui imposent ; il a de l'expérieuce, et cette expérience lui prouve à chaque instant que le vice peut lui nuire ; que des fautes, les plus cachées, peuvent se déceler et se montrer au grand jour ; que la société est utile à son bonheur, et que son intérêt exige qu'il s'attache à sa patrie qui le protége. » (P. 373.) De plus, l'athée ou le fataliste croyant à la nécessité, ses spéculations morales, fondées sur ce principe, sont bien plus fixes et plus invariables que celles qui portent sur un dieu changeant d'aspect suivant les dispositions et les passions de ceux qui l'envisagent (p. 374). Il faut laisser chacun plaider sa cause comme il l'entend, surtout quand c'est la partie adverse qui parle. Mais, en vérité, on conviendra que justifier, sous le rapport de la morale, l'athéisme par le fatalisme, est une singulière manière de le faire valoir. On peut douter que l'auteur gagne ainsi son procès, et, s'il le perd, il n'y a pas, je pense, beaucoup à s'en affliger.

Une autre raison que d'Holbach donne en faveur de l'a-

thée, c'est que, s'il est inconséquent et qu'il ne mette pas sa conduite d'accord avec ses maximes, il ne fera que ce que font à chaque instant les autres hommes, et ce ne sera pas comme athée, comme philosophe, mais comme individu peu sage qu'il péchera (p. 375). L'athée vicieux ne l'est pas plus que toute autre persomme; un tyran athée n'est pas plus à craindre qu'un tyran fanatique, un incrédule qu'un enthousiaste, un athée intempérant et voluptueux qu'un superstitieux qui allie la licence et le libertinage avec les notions religieuses (p. 377). L'athée, quand il commet des crimes, ne peut, du moins, prétendre que c'est son dieu qui l'ordonne (p. 379).

Il faut encore laisser en toute charge à d'Holbach la responsabilité de cet argument. Il a dû, quand il l'a choisi, en mesurer la force, tout comme aussi quand il dit que, s'il s'est trouvé des athées qui aient nié la distinction du bien et du mal, ou qui aient osé saper les fondements de la morale, ils ont très-mal raisonné (p. 351). Et comment cela ? Ils niaient Dieu, l'âme, la liberté et l'immortalité ; comment, dans ces conditions, auraient-ils pu encore logiquement, et avec conséquence, soutenir la morale ? L'athéisme, du moins, dit d'Holbach, laisse les hommes tels qu'ils sont (p. 384). La belle avance ! Comme si une philosophie devait rester sans effet sur ceux auxquels elle s'adresse ; comme si elle ne devait pas les éclairer, les gagner, les corriger, les améliorer ! Et puis, est-il vrai que l'athéisme pris au sérieux, comme une règle de vie et non comme un simple jeu de la pensée, ne fasse rien à l'âme, qu'il n'y jette pas au moins de terribles doutes et une amère tristesse ? Quel mal ont fait à leur pays Epicure et Lucrèce, Hobbes et Spinoza ? demande l'auteur ; il fallait demander, non ce que leurs personnes, mais ce que leurs systèmes accrédités, appliqués et pratiqués, auraient pu y produire.

Quoi qu'il en soit, d'Holbach est convaincu que comme l'athéisme est la vérité, il est par là-même innocent, et que quand on voudra utilement s'occuper du bonheur des

hommes, c'est par les dieux que la réforme devra commencer (p. 418). Il est vrai que la tâche sera peut-être un peu difficile. On ne parvient pas aisément à faire oublier à tout un peuple ses opinions religieuses et sa foi. Il en est de l'athéisme comme de toutes les sciences profondes et abstraites: il n'est pas fait pour le vulgaire. Cependant, peu à peu, des principes qui paraissaient étranges ou révoltants, quand ils ont pour eux la vérité, s'insinuent dans les esprits, se répandent au loin, et produisent d'heureux effets dans la société (p. 420-421). Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de ceux de l'athéisme ? et puis le destin conduira peut-être au trône des souverains instruits, équitables, courageux, bienfaisants, qui, reconnaissant la vraie source des misères humaines, tenteront d'y appliquer le remède que la sagesse leur fournira ; peut-être sentiront-ils que les dieux dont ils prétendent emprunter leur pouvoir sont les vrais fléaux de leurs peuples et agiront-ils en conséquence. Pourquoi l'athéisme n'aurait-il pas son Constantin ? pourrait-on faire dire à d'Holbach en abondant dans son sens. « Pourquoi Frédéric ne serait-il pas le prince appelé à introniser la foi nouvelle ? Il ne s'y trouve qu'un obstacle, c'est que Frédéric, par politique si l'on veut, plus peut-être que par sentiment et intime conviction, prend en personne la plume pour réfuter d'Holbach et repousser son athéisme comme son fatalisme; il ne sera donc pas l'apôtre couronné de l'athéisme, que celui-ci cherche et appelle.

Du reste, l'athéisme n'est si rare que parce que tout conspire à enivrer l'homme, dès l'âge le plus tendre, d'un enthousiasme éblouissant (p. 431). Il n'y a pas jusqu'aux physiciens, prévenus, il est vrai, qui y concourent par leurs démonstrations de l'existence de Dieu, tirées des causes finales, de l'ordre de la nature, etc., etc. Ils sont en extase à la vue des mouvements périodiques et réglés des astres, des productions de la terre, de l'accord étonnant de toutes les parties des animaux. Mais ils oublient alors les lois du mouvement, les forces de l'attraction, de la répression, etc. (p. 430).

Ainsi donc, quand les princes et les physiciens voudront bien s'en mêler, les affaires de l'athéisme pourront prendre un assez bon tour ; telle est du moins la conclusion qui sort des différentes considérations auxquelles vient de se livrer l'auteur.

C'était le dernier point qu'il s'était proposé de traiter ; à proprement parler, son ouvrage est donc terminé ; nous avons tout le *Système de la nature*. Mais si l'on peut dire de cette triste philosophie qu'elle a aussi comme sa religion, son affection religieuse et son enthousiasme, quelques dernières pages sont consacrées à rendre ces sentiments dans d'Holbach. C'est ainsi qu'animant et personnifiant la nature, il la fait parler et dicter ses commandements et sa loi. « Ecoutons la voix de la nature, s'écrie-t-il ; que nous dit-elle ? Essuie les pleurs de l'innocence opprimée ; que les larmes de la vertu et de la détresse soient recueillies dans ton sein ; que la douce chaleur de l'amitié sincère embrase ton cœur honnête ; que l'estime d'une compagne chérie te fasse oublier les peines de la vie ; sois fidèle et tendre ; que, sous les yeux de parents unis et vertueux, les enfants apprennent la vertu. Sois juste, parce que l'équité est le soutien du genre humain ; sois bon, parce que la bonté enchaîne tous les cœurs ; sois indulgent, parce que, faible toi-même, tu vis avec des êtres aussi faibles que toi ; sois doux, sois reconnaissant, sois modeste ; pardonne les injures, fais du bien à celui qui t'outrage ; sois retenu, tempérant, chaste ; sois bon citoyen ; en un mot, sois homme, sois un être sensible et raisonnable. Garde-toi de te plaindre de ton sort, et, ne t'y trompe pas, c'est moi qui punis, plus sûrement que les dieux, tous les crimes de la terre ; c'est moi qui ai formé les cœurs et les corps des mortels. Si tu doutais de mon autorité et du pouvoir irrésistible que j'ai sur eux, considère les vengeances que j'exerce sur tous ceux qui résistent à mes décrets. » (P. 450.) Tel est, réduit à ses traits principaux, ce discours que d'Holbach appelle le *Code de la nature*. Il le fait suivre d'une sorte de prière ou d'*élévation* à cette même na-

ture, et par suite à la vérité, à la raison et à la vertu, qu'il invoque comme des *déités* secourables, ce sont ses termes, pour soumettre les cœurs.

Tant il est vrai qu'on n'échappe guère au divin, tout en n'en voulant pas, et que, même en niant Dieu, on finit par avoir ses *déités*, sa religion dans son athéisme, sa dévotion à la *matière*, à défaut de foi à la Providence. Telle est l'idolâtrie de d'Holbach ; et, je l'avoue, je ne la combattrais pas, je me bornerais à la faire remarquer, si je ne retrouvais ici Voltaire, qui, soit en vers, soit en prose, me fournit, à sa manière, des arguments qui n'en valent que mieux, en venant de sa main.

De sa prose je tirerai d'abord deux passages qui, quoique d'Holbach n'y soit pas nommé, sont cependant évidemment dirigés contre lui. Je passerai ensuite à ses vers. Dans le *Dictionnaire philosophique*, article des *Causes finales*, il s'exprime ainsi : Virgile a bien dit, et Benoît Spinosa, qui n'a pas la clarté de Virgile et qui ne le vaut pas, est forcé de reconnaître, qu'il y a une intelligence qui préside à tout. S'il l'avait niée, je lui aurais dit : Benoît, tu es fou ; tu as une intelligence, et tu la nies ; et à qui la nies-tu ? — Et plus loin : Si une horloge n'est pas faite pour montrer l'heure, j'avouerai alors que les causes finales sont des chimères, et je trouverai bon qu'on m'appelle *cause-finalier*, c'est-à-dire un imbécile.

Voici maintenant ses vers (*Les Cabales*, t. XIV, p. 261) :

Un groupe de savants l'enveloppe et l'entraîne ; d'un air d'autorité, l'un d'eux le tire à part et lui dit :

. . . .
. . . .
Jouissez d'une gloire avec peine achetée,
Acceptez, à la fin, votre brevet d'athée.
— « Ah ! vous êtes trop bon : je sens du fond du cœur
Tout le prix qu'on doit mettre à cet excès d'honneur.
Il est vrai, j'ai raillé saint Médard et la bulle ;
Mais j'ai sur la nature encor quelque scrupule.
L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer

Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.
Mille abus, je le sais, ont régné dans l'Église ;
Fleury, le confesseur, en parle avec franchise.
J'ai pu de les siffler prendre un peu trop de soin ;
Eh ! quel auteur, hélas ! ne va jamais trop loin ?
De saint Ignace encor on me voit souvent rire ;
Je crois pourtant un Dieu, puisqu'il faut vous le dire.
— Ah ! traître, ah ! malheureux, je m'en étais douté.
Va, j'avais bien prévu ce trait de lâcheté,
Alors que de Maillet insultant la mémoire,
Du monde qu'il forma tu combattis l'histoire.
. . . .
Lâche ! oses-tu bien croire une essence suprême ?
— Mais, oui. — De la *nature* as-tu lu *le Système ?*
Par ses propos diffus n'es-tu pas foudroyé ?
Que dis-tu de ce livre ? — Il m'a fort ennuyé.
— C'en est assez, ingrat : ta perfide insolence
Dans mon premier concile aura sa récompense.
Va, sot adorateur d'un fantôme impuissant ;
Nous t'avions jusqu'ici préservé du néant,
Nous t'y ferons rentrer, ainsi que ce grand être,
Que tu prends bassement pour ton unique maître.
— Ah ! bachelier du diable, un peu plus d'indulgence :
Nous avons, vous et moi, besoin de tolérance.
Que deviendrait le monde et la société,
Si tout, jusqu'à l'athée, était sans charité ?
. . . .
Je crois qu'il est un Dieu, vous osez le nier :
Examinons le fait sans nous injurier.

Je viens de terminer ce que je puis bien dire une œuvre laborieuse, celle de l'étude par le détail et au long d'un livre indigeste et diffus dans la forme, choquant et révoltant par le fond. Vais-je la recommencer en passant de ce livre à un autre, du *Système de la nature* au *Système social*, conçu dans le même esprit et composé de la même manière ? Peut-être n'y aurait-il pas nécessité ; mais il suffit qu'il y ait quelque utilité pour que je ne m'épargne pas cette peine, et qu'ayant entrepris l'examen d'une telle philosophie, je ne le laisse pas incomplet.

Le *Système social* est le développement du *Système de la nature* dans son application à la morale et à la politique ; ou, si l'on veut, ce sont les principes moraux et politiques déjà exposés, mais en abrégé dans celui-ci, qui sont repris et traités avec étendue dans celui-là.

Ce rapport indiqué, lequel est d'ailleurs évident entre l'un et l'autre ouvrage, j'entre immédiatement en matière.

La science qui se propose de conduire et de gouverner l'homme, suppose celle qui l'explique, la science de sa vie sociale, celle de sa constitution et de sa nature. Or, selon d'Holbach, on s'est trompé en l'une parce qu'on s'est trompé en l'autre. Ainsi, comme on l'a prétendu, l'homme n'est pas par essence et d'origine méchant ; il n'est pas une bête féroce ; il cherche le bonheur ; il a des passions qui l'y portent avec plus ou moins de vivacité. Il faut le traiter en conséquence ; et pour parler d'abord de la morale, elle doit consister à se rendre heureux par le bonheur qu'on procure aux autres (p. 25).

Or ce n'est pas ce qu'enseignent les religions. Demandez, en effet, aux théologiens de tous les pays ce que c'est que la morale : ils vous diront que c'est l'art de plaire aux dieux. Et ces dieux, que sont-ils ? On le sait assez : « Le caprice, la licence, la violation de toute équité : voilà les modèles qu'on propose à des hommes raisonnables, faits pour vivre en société, témoin les dieux des païens, le dieu jaloux, inconstant, vindicatif et sanguinaire des Juifs. » Le dieu des chrétiens n'est pas un guide plus sûr pour nous conduire à la vertu. Le christianisme, avec son Dieu et l'autre vie, que produit-il ? « Une crédulité stupide, un espoir vague d'une félicité idéale, une humilité rampante, propre à briser les ressorts de l'âme ; des austérités, des abstinences, des supplices volontaires. Voilà les perfections merveilleuses qu'il propose aux hommes d'atteindre. » (P. 30.) Il est vrai qu'il leur recommande aussi la charité, mais cet amour du prochain n'est qu'une vertu de parade.

Toute morale religieuse tend à diviser et à opposer les hommes, au lieu de les rendre plus sociables. Rien donc de plus désavantageux à la morale humaine que de se combiner avec la morale religieuse.

Et la morale des philosophes, de ceux de l'antiquité particulièrement, ne lui vaut guère mieux, car elle a aussi son

côté religieux, excepté dans Epicure. Les Pythagore, les Socrate, les Platon étaient formés par les leçons des prêtres. Les vertus d'un Diogène ne ressemblent-elles pas beaucoup à celles d'un capucin ou d'un trappiste? Les pythagoriciens ne sont-ils pas comme nos chartreux?

Et quant à la morale des philosophes modernes, il n'y a pas à y faire beaucoup plus de fond; car, parmi eux, les uns, égarés dans les régions de la métaphysique, nous parlent de règles de mœurs éternelles, immuables, indépendantes de la Divinité elle-même; les autres prennent pour principe un prétendu sens moral, un instinct, une bienveillance, un amour parfait et désintéressé de la vertu. Or toutes ces idées sont des abstractions chimériques. D'autres se sont imaginé que la morale n'a point de principes constants et ne peut être regardée que comme une affaire de convention, et que les devoirs ne sont fondés que sur les caprices de la mode et les lois de la société; c'est également une erreur.

Il y a donc à dégager tout à fait, pour l'avoir pure, la morale humaine de celle des religions et de celle des philosophies, telles du moins qu'elles sont pour la plupart, et à la prendre en elle-même, selon que la donne la sagesse.

Or, ainsi prise et définie, que nous enseigne-t-elle en somme? Que, comme l'homme est avant tout un être sensible, capable d'intelligence et de raison, son but dans la vie est le bonheur ou le plaisir continué, recherché au moyen de la raison; que, par conséquent, il doit d'abord se conserver, puisque pour jouir du bonheur il faut exister, et, afin de se conserver, mettre du choix dans ses plaisirs; ensuite, conserver les autres comme moyens de sa propre félicité. En sorte que le bien-être pour la sensibilité physique à l'aide de la raison, voilà en deux mots l'esprit de cette morale. « Ce n'est donc que son propre bonheur, son plaisir continué, son bien-être assuré, la plus complète satisfaction de sa sensibilité physique, que l'homme doit se proposer dans toutes ses actions (p. 62). Il ne doit jamais se séparer de lui-même un seul instant de sa vie; il y doit

mettre toute sa prudence, qui n'est que l'intérêt éclairé par la prévoyance. » (P. 63.)

Après avoir ainsi établi les principes généraux de la morale, d'Holbach passe aux pratiques qu'on doit en tirer, ou aux *devoirs de l'homme* et à *l'obligation morale* (p. 70).

« Les devoirs de l'homme sont les moyens que, par la nécessité des choses, il est forcé de prendre pour obtenir le bien-être, vers lequel il tend sans cesse. » (P. 70.)

Il en a envers lui-même : telles sont la tempérance, la modération et la retenue ; il en a envers ses semblables : « ce sont les moyens qu'il est forcé de prendre pour les engager à concourir à sa propre félicité, ou à s'unir d'intérêt avec lui. » (P. 71.)

Naturellement il n'en a point envers Dieu, puisque Dieu n'existe pas.

Par suite, *l'obligation morale* est la *nécessité* d'être utile à soi-même par soi ou par autrui ; elle est fondée sur le besoin d'obtenir un bien ou d'éviter un mal (p. 71).

Après la question des devoirs vient celle de la vertu, laquelle n'est qu'une disposition habituelle à les accomplir, ou à rechercher le bien-être par les moyens qui le procurent. Par conséquent, elle n'est ni ce que dit Platon quand il la considère comme si belle que, si elle pouvait être vue des yeux du corps, tous les hommes en seraient charmés, ce qui est n'en parler que vaguement et par imagination ; ni ce qu'on la suppose quand on se la représente comme désirable par elle-même et comme sa propre récompense ; c'est de son utilité qu'elle tire tout son prix. Il est bien entendu qu'elle ne doit pas davantage être considérée comme une manière de se conformer à la volonté de Dieu (p. 80). Elle est le fruit de l'expérience et de la réflexion, appliquées à la recherche et à l'acquisition de l'utile (p. 82). En ces termes, la vertu doit nécessairement être aimée de l'homme.

Après la vertu en général, l'auteur parle de la vertu en particulier ou des différentes espèces de vertus ; et d'abord de la justice, qui est une disposition habituelle à faire ou à

laisser jouir chacun des facultés, des droits et des choses nécessaires à sa conservation et à son bonheur. Elle est, dit Pythagore, le sel de la vie; elle conserve tout et garantit tout de la corruption; elle doit être l'objet principal des gouvernements.

Une branche de la justice est l'humanité, laquelle consiste à porter des secours et à faire du bien à tous les individus indifféremment (p. 110). De même la tempérance, qui n'est qu'une manière d'être juste envers nous-mêmes et envers les autres; de même encore la bienveillance, la bienfaisance, la pitié, la force d'âme et la prudence.

Si telles sont les vertus, on comprend quels sont les vices; ils en sont les contraires.

Si toutes les vertus reviennent à la sociabilité, tous les vices ont leur principe dans la méchanceté ou la disposition à lutter seul contre tous et contre son propre bonheur (p. 116). Toutes les vertus ont pour base la justice; tous les vices, par opposition, se résolvent dans l'injustice; et si la justice est la vraie base de la vie sociale, l'injustice en est le renversement (p. 116). Insensibilité, colère, vengeance, amour exclusif de nous-mêmes, orgueil, lâcheté, intempérance, tels sont les principaux vices.

Justice et injustice, vertu et vice, tout cela a rapport à la société. Or la société est une condition d'inégalité, et non d'égalité; par conséquent, la justice consiste à respecter la société dans tout ce qu'elle a de légitimes inégalités; l'injustice, à la troubler sous le même rapport (p. 140).

Du reste, que la société soit utile et nécessaire à l'homme, qu'elle soit pour lui un état de progrès, c'est ce que peut seule contester une philosophie chagrine, qui, dans des spéculations chimériques, préfère la vie sauvage à la vie civilisée (p. 202). La plupart de ceux qui nous parlent de l'état de nature semblent s'en être fait une fausse idée : entendent-ils par là un état dégagé de tout lien, de tout rapport, de tout devoir? Mais c'est un état absurde, imaginaire. Tout homme est né d'un père et d'une mère, et, par conséquent,

est le fruit d'une société qui, au moins dans son enfance, fut utile à sa conservation, et dont par la suite il éprouve encore le besoin. La philosophie, qui doit avoir pour principe l'amour des hommes, doit donc leur prêcher la société; c'est la philanthropie et non la misanthropie qui doit animer tout homme ami de la sagesse (p. 210). « Exiger peu des hommes et leur faire tout le bien dont on se sent capable, voilà la vraie sagesse, la vraie morale, le grand art de vivre en société. » (P. 211.)

Je n'ai pas, je pense, besoin de faire la remarque que les dernières réflexions de d'Holbach se rapportent à Rousseau; mais elles sont aussi dirigées contre d'autres; c'est ce que semblent du moins indiquer ces mots : Gardons-nous de prêter l'oreille aux conseils de la superstition, qui nous exhorte à fuir le monde et à vivre pour nous seuls.

Ici se termine la première partie du *système social* et commence la seconde; celle-ci, consacrée à la politique, comme l'autre à la morale, et toutes deux liées entre elles comme les sciences qu'elles ont pour objet. Qu'est-ce, en effet, que la politique? Encore la morale, mais devenue publique ; c'est la morale des nations, la morale avec le gouvernement pour instrument, comme le dit l'auteur (p. 19 et 20). L'élément nouveau de la question est donc ici le gouvernement. Il s'agit donc de savoir ce que doit être le gouvernement, pour que les règles de la morale soient observées par les peuples. Et d'abord que le gouvernement soit nécessaire à cette fin, c'est ce qui paraît évident, si l'on considère que les hommes réunis en société n'ont pas assez d'expérience, de prudence et de raison pour se passer de lois, de magistrats qui les fassent exécuter, de législateurs et de souverains qui les décrètent (p. 6). « Mais la plupart des sociétés ressemblent à des vaisseaux dont la conduite est confiée à des pilotes dépourvus d'expérience, qui, au lieu de les diriger au port, les font échouer contre des écueils, où ils périssent eux-mêmes. » Il faut donc chercher quel doit être le gouvernement pour convenir le mieux possible au but de son institu-

tion. Le gouvernement est la somme des forces sociales déposées entre les mains de ceux qui sont jugés les plus propres à conduire les hommes au bonheur (p. 6). Quel doit être l'usage de ces forces et à qui doivent-elles être confiées ?

Avant tout, il y a les lois naturelles, celles qui découlent immédiatement de la nature de l'homme et qui ne se proposent que son bonheur, son bien-être. Les lois civiles ou du gouvernement n'en doivent être qu'une application aux besoins d'une société particulière. Nulle loi civile ne peut légitimement être établie en violation des lois naturelles. Telle est la condition première du gouvernement. Il n'aurait plus sa raison d'être et ne répondrait plus à sa fin, s'il ne s'y conformait pas exactement.

Mais il ne serait pas mieux et à meilleur titre gouvernement, si les personnes chargées de la conduite de la société n'avaient cette fonction, cette autorité, cette souveraineté en vertu d'un contrat équitable qui les lie, comme les sujets auxquels elles commandent, et si elles ne satisfaisaient pas fidèlement à ce contrat. « Il n'y a de souverain légitime que de l'aveu de sa nation. » (P. 11.)

Or, il y a des formes qui sont plus convenables que d'autres pour assurer au gouvernement un tel caractère. Sera-ce la monarchie, l'aristocratie, ou la démocratie? Pour en juger, il faut voir celle de ces formes qui donne le plus de liberté; car, comme la liberte est le pouvoir de prendre les moyens nécessaires pour se procurer le bien-être, la forme du gouvernement qui accorde le plus de ce pouvoir à une société est celle qui la sert le mieux dans l'accomplissement de sa destinée morale, et répond par conséquent le mieux au but pour lequel il est institué.

Mais, pour être mieux fixé à cet égard, il faut bien s'entendre sur la liberté. Elle ne consiste pas, comme quelques-uns se l'imaginent, dans une égalité prétendue entre les citoyens, cette chimère adorée dans les Etats démocratiques, mais totalement incompatible avec notre nature, qui nous

rend inégaux par nos facultés soit du corps, soit de l'esprit. Cette égalité serait injuste, et contraire à la société, qui veut que les citoyens les plus utiles à la chose publique soient les plus honorés, les mieux récompensés, sans être pour cela dispensés de la loi générale, qui prescrit à tous des règles uniformes (p. 41). La vraie liberté consisté à se conformer à des lois qui protégent le riche et le pauvre, le grand et le petit, le souverain et le sujet (p. 42). Quelle que soit donc la forme du gouvernement, on est libre partout où la licence est réprimée et les lois respectées; esclave, au contraire, partout où ceux qui gouvernent peuvent se mettre au-dessus de la justice et des lois (p. 42). Malheureusement il n'existe pas encore de forme de gouvernement par laquelle la liberté publique soit complétement assurée (p. 44). Toutefois le gouvernement par représentants, et par représentants bien choisis, paraît le plus propre à garantir une telle liberté (p. 50). A cette fin, le droit d'élire ne doit être accordé qu'à de vrais citoyens, c'est-à-dire à des hommes intéressés au bien public; c'est pourquoi il n'est pas pour la populace désœuvrée, les vagabonds, les âmes viles et mercenaires (p. 51).

Rien de plus sage assurément que la plupart de ces maximes, et j'en prends occasion pour faire une observation qui n'aura, au reste, échappé à personne : c'est que d'Holbach, qui, en métaphysique, en psychologie, avance de telles énormités, en politique (je ne dis pas en morale, car là aussi il est loin d'être irréprochable), mais en politique, à proprement parler, paraît assez plausible. A quoi cela peut-il tenir? Ne serait-ce pas à ce que le 18e siècle est avant tout un siècle politique; à ce que le sens y est politique encore plus que philosophique; à ce qu'il s'entend mieux à la science de la conduite, de la réforme et de l'amélioration des sociétés qu'à celle de Dieu et de l'âme, et qu'il s'en soucie un peu plus; à ce qu'il est plus occupé et plus intelligent de ce monde que de l'autre, et qu'en tout sa grande affaire, celle qu'il comprend et traite le mieux, est le temporel et non le

spirituel? Ainsi fait d'Holbach, homme de son siècle, quoiqu'il n'en soit pas une des gloires, et auquel peut-être il doit d'être un passable politique, tout en étant un assez vulgaire et un très-fâcheux métaphysicien.

A celles de ses maximes que j'ai déjà rapportées, on peut en ajouter quelques autres dans le même sens. « Un gouvernement, dit-il, quel qu'il soit, est fait pour la nation, et non la nation pour le gouvernement ; et une nation est en droit de révoquer, d'annuler, d'étendre, de restreindre, d'expliquer les pouvoirs qu'elle a donnés. Elle peut non-seulement résister au tyran qui l'outrage et travailler à sa ruine, mais encore elle peut le traiter en ennemi, s'il a violé ses lois. Mais ce droit n'appartient cependant à aucun citoyen isolé; nul ne pourrait ainsi sans crime se rendre juge dans sa propre cause. Le plus juste des princes, le plus cher à son peuple, ne serait pas à couvert des attentats d'un fanatique ou d'un scélérat, s'il était permis à tout citoyen de juger et de punir les chefs de la société. C'est à des lois fondées sur la justice et la prévoyance qu'il appartient de fixer les droits des princes et les limites de l'obéissance des sujets. C'est d'après ces lois, et non d'après le caprice ou le ressentiment d'un citoyen souvent aveugle, que les souverains doivent être jugés et traités. » (P. 55.)

Après avoir ainsi parlé du gouvernement et de ses règles, d'Holbach s'occupe des princes, marque les différentes espèces de bonheur qui les attendent s'ils remplissent bien leurs devoirs, les qualités qui leur sont nécessaires pour y suffire, et les causes qui peuvent les égarer. A ce sujet, il dit : L'art de régner, le plus important de tous, est le seul qu'on ait droit d'exercer sans l'avoir jamais appris (p. 91). Devons-nous donc être surpris de trouver si peu de bons princes sur la terre? Que faire d'un enfant volontaire, inappliqué, continuellement dissipé, corrompu par la flatterie dès le moment qu'il est né, que tout le monde entretient de sa grandeur future, à qui ses maîtres ne parlent qu'en tremblant, et que son gouverneur est forcé d'appeler *mon-*

seigneur... (p. 93). Il est difficile de ne pas croire que, dans ces quelques traits et d'autres qu'il y joint, l'auteur n'ait pas eu en vue l'enfance et l'éducation de Louis XV. Il relève ensuite les inconvénients de la maxime qui dit que les rois ne sont responsables de leur conduite que devant Dieu, et la croyance qui en fait comme des êtres d'une autre espèce, représentant la Divinité sur la terre (p. 103).

De là, passant à quelques considérations sur la guerre, qu'il juge du point de vue de sa philanthropie sensualiste, il la montre comme le plus grand obstacle à la félicité publique, aux progrès de la raison et de la civilisation, comme la ressource des despotes, et souvent la satisfaction de leur caprice et de leur vain point d'honneur. « Le vulgaire stupide a de tout temps, dit-il, admiré et révéré, comme des héros et des dieux, quelques brigands célèbres ; mais, à bien juger la guerre, elle n'est certainement pas une preuve de la Providence. » (P. 123.)

J'indique, sans les analyser, parce qu'il ne s'y trouve rien que de commun, ses chapitres sur le machiavélisme ou la perfidie en politique, sur les effets naturels du despotisme, sur la corruption des cours, sur le gouvernement militaire ; je me borne à remarquer que c'est toujours le même esprit, l'esprit de libéralisme, avec le sensualisme et le matérialisme au fond, qui en inspire les pensées, ce qui n'est pas précisément conséquent, mais ce qui s'explique cependant quand on considère qu'au 18e siècle c'est avant tout, pour la politique, par passion et esprit de parti qu'on fait de la philosophie, et qu'à ce compte le sensualisme se présente naturellement en face du spiritualisme comme instrument d'opposition et d'indépendance.

Mais nous voici arrivés à la troisième et dernière section du *Système social*. C'est encore de politique que d'Holbach y traitera ; mais ce sera le plus souvent en généralités si communes et si vagues que l'analyse pourra en être singulièrement abrégée.

Sous ce titre : *De l'influence du gouvernement sur les mœurs*, l'auteur recherche quels sont les causes et les remèdes de la corruption des nations.

Quant aux causes, elles ne sont en principe ni dans la nature, qui se borne à former le corps, ni dans le climat, qui contribue seulement au tempérament, mais dans le gouvernement, qui modifie l'un et l'autre, et, par conséquent, s'il est mauvais, finit par tout corrompre.

Telle est la thèse de d'Holbach. Il est étrange de la lui voir avancer à peu près en opposition à celle de Montesquieu, et on ne devait guère s'attendre que ce fût l'auteur du *Système de la nature* qui prétendît ici à plus de spiritualisme que celui de *l'Esprit des lois*. Rien n'est plus vrai cependant, et il soutient expressément « que ce n'est pas le climat qui fait les hommes, mais l'opinion, qui n'est elle-même que l'ensemble des idées transmises et perpétuées par l'éducation, la religion, la législation, et, finalement, le gouvernement. »

C'est surtout par les lois qu'on agit ; mais trop souvent, effets de la force, du caprice, de l'avidité et d'une fausse politique, elles font plus de mal que de bien : un mauvais gouvernement et de mauvaises lois, voilà la source des crimes dans une société ; et ce qu'il y a de pis, c'est que les remèdes qu'on oppose alors à la corruption des mœurs ne servent qu'à l'accroître, comme, par exemple, les supplices rigoureux, si propres à intéresser le peuple en faveur des malheureux qui les souffrent (p. 40).

Le gouvernement agit aussi par les lettres, les sciences et les arts. Ce n'est que quand il est libre que les vrais talents, les études sérieuses, l'histoire, la philosophie, la politique et la morale peuvent se développer ; quand il ne l'est pas, il arrive sans peine que la nation qu'il régit devient légère, frivole et vaine, tout occupée de plaisirs et très-sujette à la corruption.

Le luxe, le commerce, par opposition à l'agriculture ; le crédit, l'esprit de finance, sont également, entre les mains

d'un mauvais gouvernement, de fâcheux moyens d'action. « La passion des richesses devenue épidémique dans une nation est aussi contraire à la saine morale qu'à la saine politique; il est bien plus important pour une nation d'être heureuse que d'être riche : l'argent n'est que la représentation d'un bonheur en puissance; il ne devient un bonheur réel que pour ceux qui en savent user. » (P. 84.)

C'est donc sur tous ces points que la réforme doit porter dans un Etat : ainsi elle doit embrasser les lois, qu'elle s'efforcera de rendre claires, simples et conformes au bon sens naturel, et, avec les lois, la magitrature, qu'elle animera de l'esprit d'équité et d'intégrité; la cour, qu'elle rappellera à la décence et à la dignité; les citoyens, dont elle réglera la vie privée en leur inspirant l'amour de la famille et de la félicité domestique. Elle s'étendra également aux sciences et aux lettres, à la philosophie particulièrement, qu'elle travaillera à rendre simple, sensée et intelligible, n'oubliant pas que l'amour de la vérité n'est que l'amour du genre humain, la passion de lui être utile, l'ambition de mériter ses suffrages en l'éclairant et en lui faisant connaître ses intérêts les plus chers. Enfin elle sera économique, comme politique et philosophique. « Princes, législateurs, souverains, maîtres du monde, s'écrie en terminant l'auteur, écoutez donc la voix de la vérité, que la trahison empêche de percer jusqu'à vous ; elle vous dira d'être justes afin d'être respectés, humains afin d'être chéris, et vos noms, honorés de la race présente, seront prononcés avec transport par la postérité la plus reculée. » (P. 164-166.)

J'ai été court sur *le Système social*, je le serai bien plus encore sur *la Morale universelle;* je me bornerai même à dire qu'elle n'est que la première partie du *Système social*, reprise et développée avec plus de détail et de particularités, laquelle n'est elle-même qu'un chapitre du *Système de la nature* plus étendu. Je ferai toutefois cette remarque, que comme déjà, dans *le Système social*, le naturalisme, l'athéisme et le fatalisme de l'auteur sont, non pas moins

réels, mais moins accusés, moins saillants que dans *le Système de la nature*, dans *la Morale universelle* ils sont encore plus effacés. Ce serait se tromper que de penser que, de l'un de ces livres à l'autre, d'Holbach s'est corrigé au fond, et qu'il est revenu par degrés de son plein et entier matérialisme à une sorte de spiritualisme. Mais ce qui est vrai, c'est qu'en avançant ainsi il a modéré, contenu, sinon retiré, son système; qu'il ne l'a plus ici qu'à l'état latent, en quelque sorte, et que sa *Morale universelle*, si on ne savait pas les liens qui l'unissent intimement à ses deux autres ouvrages, pourrait passer pour un traité de morale ordinaire, dans lequel le sensualisme, à force d'adoucissements et de ménagements, se ferait, non pas oublier, mains moins noter, plus tolérer et presque admettre, tant il paraîtrait inoffensif et correct. Diderot la vante avec effusion, il ne voudrait pas d'autre manuel de mœurs pour ses enfants. On le comprend, c'est à la fois goût pour la personne et penchant pour les doctrines et les idées de l'auteur. Mais, sans avoir ses motifs d'admiration et d'assentiment, on peut cependant dire que tout ce qu'il y avait à tirer de meilleur en matière de morale du système de d'Holbach se trouve présenté dans ce livre avec moins de diffusion et de déclamation que dans ses autres écrits. Il y a en général pour l'humanité un certain fond de sages maximes de vie que toute philosophie est tenue d'accepter et de professer; c'est ce fond que d'Holbach s'est attaché à développer dans son ouvrage, sans se démentir il est vrai, mais aussi sans choquer par aucune de ces propositions monstrueuses qu'il épargne et atténue si peu dans son *Système de la nature*.

Où en suis-je maintenant de cette longue étude sur d'Holbach? Grâce à la fidèle analyse que je me suis efforcé de donner de ses principaux écrits philosophiques et aux remarques particulières que, tant en mon nom qu'en celui des juges dont j'ai successivement invoqué l'autorité, j'y ai mêlées à l'occasion, je crois avoir fait ce qui était nécessaire pour l'intelligence, et même, jusqu'à un certain point, pour la

juste appréciation de la doctrine qu'il professe Cependant, je ne me dissimule pas que, dans l'intérêt d'une discussion plus directe et plus approfondie, il faudrait qu'à ce travail, avant tout d'exposition, il en succédât un autre plus particulièrement de critique, dans lequel seraient reprises, pour être jugées une à une, les principales théories dont se compose cette doctrine ; mais j'ai considéré qu'entre elles il y en a une, le naturalisme, qui précède, domine et engendre toutes les autres, et qui mérite par là même d'être plus précisément l'objet d'un sérieux examen. C'est donc à celle-là que je me suis attaché de préférence, bien sûr que, du même coup, j'atteindrais tout ce qui en dérive, et me réservant, d'ailleurs, parmi ces conséquences, de ne pas négliger la plus grave de toutes, celle qui a rapport à Dieu.

Or, le naturalisme de d'Holbach, ramené à ce qu'il a de plus général, peut se réduire à ces trois propositions, qui sont en effet capitales : 1° Il n'y a rien de plus et de mieux que la nature, ou la matière et le mouvement; 2° la nature est active par elle-même; 3° par cette activité elle produit la pensée et tout ce qui tient à la pensée. A ces trois propositions j'en opposerai trois autres qui en sont la négation ; la première, c'est qu'il y a autre chose et mieux que la nature; la seconde, que la nature n'est pas active par elle-même; la troisième, qu'elle n'a pas l'activité productrice de la pensée et de ce qui suppose la pensée.

Ainsi d'abord, je soutiens qu'il y a autre chose que la nature; il y a l'âme en effet, l'âme en nous et telle que nous l'y reconnaissons par la plus simple des expériences, par la conscience ; et l'âme hors de nous et telle que nous la concluons d'après la nôtre, tant dans nos semblables que dans d'autres créatures d'un ordre moins élevé; telle aussi que nous la concevons sur de non moins positives données, dans l'auteur de toutes choses.

Bien plus, si, comme en son lieu j'essayerai de le montrer, la nature n'est pas active par elle-même, si elle n'a pas la force en elle, mais l'y reçoit seulement, avec l'âme, il y a

encore quelque chose qui n'est pas la nature, c'est l'analogue de l'âme, ce sont toutes ces puissances qui, appliquées à la matière, y produisent par leur action, sous une foule de formes diverses, toute cette variété de phénomènes dont nous sommes les témoins; il y a avec la nature les forces de la nature, qui en sont en quelque sorte l'esprit, la vertu motrice et vivifiante, la raison énergique de l'ordre qui y paraît.

Il y a donc distinctes, quoique non séparées de la nature, mon âme, celle de mes semblables, celle de certains autres êtres créés, et, par-dessus tout, celle de Dieu; de plus, toutes les forces répandues et mises en jeu dans les animaux, les végétaux et les minéraux; et elles en sont distinctes, comme l'un l'est du multiple, l'unité active de la pluralité inerte, l'unité active avec intelligence, amour et liberté, de la pluralité aveugle, indifférente et fatale, ce qui est la cause du mouvement et de la vie dans les corps de ces corps eux-mêmes. En effet, l'âme en général, ou, si l'on veut, la force, est par son essence une et simple, douée d'activité, capable de pensée, d'affection, de volonté, ou, tout au moins, d'instinct, d'impulsion régulière et ordonnée; tandis que la nature, c'est-à-dire la matière, ne l'est par elle-même que d'union, de mobilité et de direction imprimée; de sorte que c'est tout simplement parce que *un* n'est pas *plusieurs*, parce que la cause n'est pas l'effet, et le principe d'une action l'objet de cette action, qu'il y a avec la nature autre chose que la nature.

Mais j'ajoute qu'il y a mieux précisément parce qu'il y a autre chose, car c'est cette autre chose qui lui donne son prix, en l'enrichissant de toutes les propriétés dont nous la voyons revêtue. A défaut de la force, elle ne serait que chaos, que négation d'ordre et de vie, que néant, pour ainsi dire, tant elle serait de peu dans l'être. De ces deux termes en rapport, la force et la nature, supprimez le premier, et vous supprimez le second : à la nature il faut l'homme, il faut Dieu, il faut tout ce qui a vertu pour lui

prêter ce qui lui manque et ce qu'elle n'aurait pas sans la présence et l'active intervention de quelque principe supérieur, créé ou incréé.

Il y a donc autre chose et mieux que la nature, et cela depuis la plus simple et la plus bornée des forces, jusqu'à celle qui a à l'infini, pour les répandre et les dispenser sous des formes finies, où, quand et comme il lui plaît, le mouvement, l'instinct, la vie, la pensée, l'amour et la volonté.

Si je n'insiste pas plus sur ce premier point, c'est qu'en soi il est assez clair, c'est que d'ailleurs, s'il en était besoin, j'achèverais de le mettre en lumière en examinant, comme je vais le faire, la seconde des propositions dont se compose, dans d'Holbach, la théorie de la nature.

Cette proposition, c'est que la nature est active par elle-même; or l'est-elle en effet? voilà la question.

En l'abordant, je commencerai par rappeler que d'Holbach, grâce à une contradiction qui lui échappe sans doute, mais que nous ne devons pas négliger de relever, fournit lui-même l'argument à l'aide duquel on peut le mieux combattre et réfuter son hypothèse.

Car en même temps qu'il établit que la nature ou la matière est active par son essence, il soutient que les corps, c'est-à-dire toujours la matière, n'ont qu'un mouvement acquis, n'en ont point de spontané; et cette observation me donne l'occasion de m'expliquer avant tout sur la manière dont on peut entendre que la nature est active.

En contestant, comme je le ferai, le sentiment de d'Holbach, je n'ai nullement l'intention de nier qu'il y ait dans la nature mouvement, vie, instinct, et même esprit et pensée; je reconnais au contraire qu'elle en est toute pénétrée et qu'il n'y a pas une de ses parties, si minime qu'elle soit, dont une certaine activité soit entièrement absente, et qui même, de près ou de loin, ne puisse recevoir de l'âme intelligente impression et signification. La nature est ainsi riche à l'infini de combinaisons, de propriétés, de fonctions

et de phénomènes qu'elle doit à la force. Elle ne lui est donc pas étrangère, elle lui est bien plutôt intimement unie; la force, l'âme elle-même, sous une forme ou sous une autre, à un degré ou à un autre et d'une manière plus où moins sensible, est partout présente, vivement présente à là nature et ne lui manque pas plus que la nature, de son côté, ne lui fait défaut à elle-même. Il n'y a pas dans l'univers un corps qui ne porte la marque de la puissance d'un principe actif, intelligent en lui-même ou dépendant d'un autre principe qui a en soi l'intelligence. Il faudrait assurément fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir que ces deux termes, la nature et la force, ne vont pas l'un sans l'autre. La question n'est donc pas et ne peut pas être de savoir si la force est ou non dans la nature elle-même, mais ce qu'elle y est et à quel titre. Lui appartient-elle par essence ou simplement par accession? Y est-elle une propriété interne ou seulement une addition? En est-elle engendrée ou, au contraire, y engendre-t-elle? En vient-elle ou y vient-elle? Y est-elle effet ou cause? en un mot ne sont-elles qu'un ou sont-elles deux? La force n'est-elle que la nature développée, *natura naturata*, comme dirait Spinoza, ou ne trouve-t-elle dans la nature qu'un sujet de développement? voilà ce qu'il faut nous demander. Or, pour en bien juger, ce n'est pas à la nature qu'il faut d'abord nous adresser, parce que la force ne s'y montre jamais à nous qu'indirectement et sous voile, mais à l'âme, mais à notre âme, laquelle seule nous la découvre en elle-même et comme en personne dans toute la simplicité de ce *moi* que chacun de nous perçoit en lui par la plus immédiate, la plus constante et la plus facile des expériences. Notre âme, en effet, voilà la force qui nous est la première connue, la seule même qui nous le soit d'une manière directe, qui nous le soit comme nous-mêmes, puisqu'elle n'est que nous-mêmes, et celle d'après laquelle nous concluons et concevons toutes les autres; l'âme, voilà la force, la force même en son essence. Ici il n'y a plus lieu à la distinction qui se fait au sujet de

la nature quand on y voit d'un côté la matière et la passivité, et de l'autre la force avec l'activité; il n'y a plus deux choses, il n'y en a qu'une, l'âme qui est la force ou la force qui est l'âme, comme qu'on veuille le dire. Et hors de nous la force est semblable à l'âme en nous, elle en a du moins toujours l'attribut essentiel, je veux dire l'activité propre et l'intime énergie. La force qui nous est étrangère peut n'être pas égale à la nôtre, elle peut lui être inférieure ou supérieure; mais, si bas ou si haut qu'elle se place, au-dessous ou au-dessus d'elle, elle ne perd jamais par la distance toute similitude avec elle. La moindre des forces de l'univers, celle qui se cache dans le brin d'herbe ou dans le grain de sable, retient encore comme trait d'analogie avec notre âme une certaine unité, une certaine régularité et une certaine intensité d'action; et la plus grande, ou plutôt celle qui l'est à l'infini, ne cesse pas d'avoir avec nous, parmi de suprêmes différences, la plus profonde ressemblance; par exemple, comme nous, quoique avec une sublimité de perfection qui ne saurait nous appartenir, n'a-t-elle pas la pensée, l'amour et la volonté? Ainsi du moins en jugeons-nous par un raisonnement auquel on ne peut se refuser sous peine de tout confondre. Pour nous, l'idée de force n'est que celle de notre âme généralisée et appliquée aux différentes forces de l'univers, à l'aide des données et des leçons de l'expérience.

Mais, si toute force est âme ou quelque chose comme l'âme, si elle en a les attributs les plus essentiels et les plus profonds, il ne s'agit plus que de savoir ce qu'est l'âme par ces attributs pour savoir ce qu'est aussi toute force en elle-même. Or, qu'est-ce que l'âme, avant tout? une substance une et identique. Je ne crois pas avoir besoin de le démontrer de nouveau; je l'ai fait en discutant le système de de La Mettrie, et je renvoie sur ce point au mémoire que je lui ai consacré; je me contenterai de rappeler ce que je crois y avoir établi, c'est que, sans unité, l'âme ne serait pas ce *moi* auquel nous rapportons indivisiblement toutes nos

pensées, tous nos sentiments, toutes nos volontés et toutes nos actions, et que, sans identité, elle cesserait à chaque instant de l'être; de sorte que, sans l'une de ces conditions, elle n'existerait pas, et que, sans l'autre, elle ne durerait pas, ou, en d'autres termes, qu'elle ne serait qu'une collection et qu'une succession, et non plus cette force qui se sent une et la même, de toute unité et de toute identité.

Si donc il en est ainsi, et que toute force en son fonds soit semblable à la nôtre, toute force a par là même une unité et une identité analogues aux nôtres, une unité qui seule la fait un véritable principe d'action, une identité, qui seule lui continue et lui maintient ce caractère, l'une de ces qualités qui lui permet de porter l'ordre et l'union dans le multiple, et le divisible, et l'autre de les y conserver et de les y développer. Des forces qui ne seraient pas *unes* en face de la matière, qui n'est rien moins qu'*une*, ne seraient que la foule ajoutée à la foule, et la confusion à la confusion, au lieu d'être ce qu'elles sont par l'unité qui leur est propre, des causes de règle pour la foule, et de disposition dans la confusion; de même, si elles n'étaient pas identiques, à chaque instant naissantes, à chaque instant mourantes, elles ressembleraient plus à des actes qu'à des agents véritables, à une succession qu'à une source réelle et vive d'action. De vraies forces durent pour pourvoir à la succession des effets qu'elles doivent produire, pour être incessamment présentes et prêtes à leur œuvre. Si elles ne duraient pas, elles n'auraient pas la vertu d'engendrer, de produire et de perpétuer. Elles ne suffiraient à rien; elles passeraient comme des ombres; elles seraient comme si elles n'étaient pas. Que ces forces soient simplement celles qui se voient dans les moindres phénomènes de l'ordre matériel, celles qui n'ont, par exemple, qu'un os à construire, et qu'une pierre à former, ou qu'elles soient d'un ordre supérieur, comme celles qui ont la vie et presque déjà un commencement de sentiment, ou du moins d'animalité à porter dans les végétaux, ou qu'elles s'élèvent plus haut encore, et parviennent en effet à l'in-

stinct, à la pensée instinctive dans les animaux ; que, dans l'homme, elles soient tout à fait âmes, et qu'elles aient la moralité, la liberté, la raison ; que, dans Dieu, enfin, la force soit l'âme par excellence, celle qui a souverainement, pour suffire à tout et toujours, l'intelligence, l'amour, la volonté et la puissance ; il n'en est aucune qui vaille, qui puisse être ce qu'elle est et ce qu'elle doit devenir, si elle n'a invariablement l'unité et l'identité.

Or, si telle est la force en nous et hors de nous, dans la création et dans le créateur, la question est maintenant de savoir si elle peut, comme essence, appartenir à la matière.

Ce qui revient à se demander si la nature en soi est capable d'unité et d'identité ; capable d'intelligence, d'amour et de volonté, capable même d'instinct, de vie et d'activité motrice ? Or, en un sens singulier et personnel à Leibnitz, il est permis de le dire, mais par une raison bien simple, c'est qu'alors la matière n'est plus vraiment la matière, c'est qu'elle est devenue la force même, et, qu'à ce point de vue, ou dans cette hypothèse, il n'y a que conséquence à ne pas distinguer ce qu'on a commencé par identifier, à ne pas voir deux choses où l'on n'en a d'abord mis qu'une, à ne pas dire matière et force, quand on n'admet que la force. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend d'Holbach. D'Holbach n'est pas un spiritualiste de l'école de Leibnitz, lequel l'est jusqu'à spiritualiser la matière elle-même ; c'est tout simplement un matérialiste, à la façon d'Epicure, qui croit à la matière jusqu'à y ramener même l'esprit, et la prend sans raffinement pour un composé d'atomes étendus et figurés. A ses yeux, elle est un tout, un nombre, une collection d'unités, qui ne sont pas elles-mêmes unes ; c'est le multiple, et non l'un, sous quelque aspect qu'on la considère, que ce soit dans son ensemble ou dans chacune de ses parties, que ce soit dans l'univers ou dans chacun des êtres qui le composent ; de sorte que, là même où il y a le plus d'apparence d'unité, dans le végétal, dans l'animal, et plus particulière-

ment encore dans le corps humain, il n'y a pas plus de véritable unité que dans cette énorme collection d'éléments qu'on appelle la nature.

La matière n'est nulle part une, elle est partout et toujours multiple. Elle répugne donc par là même à être ou à produire la force, dont l'essence est l'unité. Elle n'est pas davantage identique ; car le propre de l'étendue c'est la divisibilité, ou la possibilité de la séparation, de la dispersion des parties, de la plus radicale des mutations ; c'est le contraire de l'identité, de la permanence dans le même être. Par cette propriété encore, la matière répugne à la force, qu'elle ne saurait avoir comme essence ou produire comme effet. Dépourvue des deux conditions premières et nécessaires de la force, la matière ne peut pas davantage en revêtir les autres attributs, tels que la pensée, l'amour, la volonté, et même l'instinct et la puissance motrice.

La matière, par sa constitution, et à titre d'être composé, multiple et divisible, n'est capable de rien de ce qui appartient à la force ; elle ne l'est ni d'intelligence, ni d'affection, ni de résolution ; elle ne l'est pas même de mouvement, au moins par elle-même ; elle est apte à le recevoir et à le transmettre, elle ne l'est pas à le donner, à le commencer, à le produire. Elle ne peut donc être ce qu'est la force, un principe d'union, d'ordre et de constance ; elle ne peut être que l'objet plus ou moins facile à modifier de l'action d'un tel principe. En elle-même, elle n'est qu'une collection, qu'une juxtaposition, où rien ne s'ordonne et n'est stable ; elle n'est qu'une masse en confusion, et, s'il lui fallait, en cet état, créer, composer et faire durer le monde, s'il lui fallait surtout engendrer la pensée et ce qui suit de la pensée, ce serait la contradiction même qui lui serait imposée, ce serait l'impossible qu'elle aurait à réaliser. Or, les choses ne vont pas ainsi, elles ont plus de conséquence et de suite ; et, ce qui est vrai, c'est que si la matière est prise au sens de d'Holbach, lequel est le sens vulgaire, elle ne peut être conçue comme active et vivante.

Mais ce qui est vrai aussi, et ce que je veux répéter, afin de le bien marquer, c'est que, si elle n'est pas, en effet, active par elle-même, elle ne reste pas pour cela étrangère à l'action, et que la force qu'elle n'est pas, ou qu'elle n'a pas comme attribut, ne lui manque cependant pas, et même lui abonde, sinon comme lui appartenant, du moins comme lui venant et se communiquant à elle sous une foule de formes variées. Comme principe distinct, supérieur et recteur, la force lui est partout et incessamment présente, par toutes ces modifications et ces phénomènes qu'elle y répand avec une si riche et si constante fécondité. Elle s'y montre, tour à tour, motrice, vitale, instinctive et morale; elle y apporte et y déploie des trésors de puissance; elle la comble de dons, de rien, ou de quelque chose comme rien, elle en fait des merveilles, elle la fait minérale, végétale, animale; elle la fait homme, en quelque sorte; elle la prend pour sujet de toutes ses manifestations, depuis le plus simple des mouvements jusqu'à la plus haute des raisons; elle l'associe à tous ses actes, la lie à tous ses desseins, la met de moitié dans toutes ses œuvres, même les plus relevées, jusqu'au point de ne pas penser, de ne pas aimer, de ne pas vouloir sans elle, et sans elle aussi de ne pas exercer ce qu'elle a en elle de sagesse, de bonté, de vertu, puisque, en fait, rien en ce monde ne s'accomplit de si pur, où la matière n'ait sa part, au moins comme moyen et instrument d'exécution. Et je n'ai encore parlé que de la force créée; mais il y a également la force créatrice, qui se montre et paraît avec toute sa puissance dans la matière, qui d'abord la tire du néant, comme tout le reste, qui la livre ensuite pour être mue, vivifiée et animée, a toutes les causes secondes répandues dans la création, et la fait ainsi concourir à cette universelle harmonie dont le monde nous donne l'admirable et constant spectacle. De sorte que Dieu n'est pas plus absent de la matière que ne l'est l'âme de l'homme, que ne l'est celle des animaux, et la vie avec tous ses caractères, le mouvement avec toutes ses combinaisons. Il y apporte, au

contraire, la plus continuelle assistance, et, sous le nom de *providence*, il la veille, la conduit, la conserve et l'élève, en quelque sorte, avec les soins d'un père, il la traite comme l'humanité en enfant de sa bonté; pas plus en effet que l'humanité, la nature n'est abandonnée de Dieu et livrée par lui sans secours, au néant de sa passivité; elle est, au contraire, dès le principe, appelée par lui pour entrer et demeurer, sans déchéance, dans cette grande famille d'êtres qu'il s'est faite par la création.

Voilà comment on peut bien dire que l'activité est dans la nature : elle n'y est pas du chef de la nature elle-même, qui ne saurait, par son essence, la posséder et l'avoir en elle, mais de celui de la force qui la produit comme son fruit, et la lui prête comme une propriété dont elle retient toujours en elle et ne lui communique jamais la vertu intime et génératrice. Le mouvement, la vie, l'instinct, la pensée même, sont donc dans la nature, mais ils y sont, comme en leur théâtre, comme en leur sujet d'exercice, et non comme en leur principe.

Et que l'on ne dise pas que si la nature n'est pas active par elle-même, elle est une pure abstraction, une chimère, un rien. Sans doute il en serait ainsi, si, en même temps qu'elle ne lui viendrait pas d'elle, l'action ne lui venait d'aucun autre côté et lui manquait entièrement. Il est clair qu'en l'absence de tout mouvement, de toute vie, de tout instinct, de toute pensée dans la matière, le monde ne serait qu'une ombre immobile et sans fonds, au sein de laquelle tout s'effacerait et se perdrait confusément.

Mais pour que la matière ait de l'action ce qu'elle en peut avoir, pour qu'elle souffre et reçoive, pour qu'elle garde l'action ou du moins l'impression de l'action, il n'est pas nécessaire qu'elle soit ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle ne peut pas être, je veux dire la force; il suffit qu'elle se prête et qu'elle cède à la force; que, multiple et divisible, elle se laisse unir et composer; que, mobile et apte à la vie, elle se laisse mouvoir et organiser; que, ne répugnant point à

devenir le siége de l'esprit et de la pensée, elle s'offre en cette disposition à la force intelligente; il suffit qu'elle soit un sujet tout prêt à recevoir les diverses modifications qui lui seront imprimées par les causes actives avec lesquelles elle est en rapport. Or c'est ce qu'elle est éminemment; c'est ce que Dieu l'a faite expressément, en lui donnant une sorte d'indifférence ou de vague aptitude première, en la livrant comme *puissance;* mais il faut l'entendre ici au sens d'Aristote, pour être traduite en acte par l'énergie de principes moteurs et formateurs. Et c'est ce qui se voit dans la réalité, lorsque les différentes forces appliquées à la matière y trouvent de quoi y faire œuvre, y marquer avec leur unité et leur identité, les diverses propriétés ou facultés qui leur appartiennent.

Que si, malgré ces raisons, on persistait à supposer que la matière est active, j'aurais à faire valoir encore différents arguments renfermés sans doute implicitement dans les considérations précédentes, mais qui gagneraient cependant à être dégagés et proposés à part.

Ainsi, par exemple, on pourrait dire : Si la force a pour essence l'unité et l'identité, comment en faire une propriété, un mode de la matière? Et si on veut, contre toute vraisemblance, qu'elle ne soit ni une ni identique, comment expliquer qu'elle soit l'âme ou quelque chose de l'âme ? Et pour échapper à cette difficulté, en vient-on à distinguer entre la force et la force, l'activité et l'activité, et à soutenir que celle qu'on prête à la matière n'est en rien celle de l'âme, comment comprendre alors cette propriété commune à deux substances à la fois et qui de l'une à l'autre n'a plus rien de semblable, qui de l'une à l'autre diffère au point de n'être plus dans celle-ci rien de ce qu'elle est dans celle-là ? Ce n'est plus une seule et même chose, ce sont deux choses opposées; c'est la force et ce n'est pas la force; c'est sous un même nom deux natures qui répugnent; c'est une illusion au moyen d'une fausse appellation. Que fait-on, en en effet, dans ce cas? On nomme *force* à la fois ce qui est

le principe de l'action et ce qui en est l'objet; ce qui frappe c'est l'action; ce que l'on veut exprimer, c'est l'action; et parce qu'on la voit avec un rapport à l'objet qu'elle atteint et au principe dont elle émane, sans y regarder davantage, on dit indistinctement *force* d'une chose comme de l'autre; on donne un même nom à ce qui est passif et à ce qui est actif; on se trompe de relation et de locution tout ensemble.

La vérité est, pour le redire encore, que l'action est dans la matière; il faudrait être aveugle pour ne pas le reconnaître. Mais c'est précisément parce qu'elle y est et à la manière dont elle y est, qu'il faut avouer que la matière n'est pas par elle-même active. Elle est sans cesse en action, sans doute, mais parce qu'elle est sans cesse *agie*, et non parce qu'elle est essentiellement agissante. A ce mode de relation, on doit la juger passive et non active.

Mais il est temps que je passe à la troisième des propositions de l'auteur, à savoir, que la nature a dans son activité tout ce qu'il faut pour penser, aimer, vouloir, avoir les différentes facultés de l'âme.

Je commencerai par rappeler que d'Holbach ne fait nulle difficulté de soutenir que la nature, inintelligente en principe, produit cependant l'intelligence dans l'homme et dans les animaux, et se montre ainsi une cause qui a moins en elle-même qu'elle met dans son effet. Or, une telle cause n'a-t-elle pas quelque chose de contradictoire? peut-elle réellement causer? peut-elle surtout créer? Si créer est l'acte de faire être ce qui n'était pas, ce n'est pas l'acte d'un rien, d'une négation, d'un être impossible à force de privations; c'est celui d'un tout-être, d'un être absolu en soi, et qui peut bien, étant lui-même d'une infinie intelligence, en communiquer quelque chose à certaines de ses créatures et les faire ainsi passer du néant à la réalité de la faculté de penser; mais qui, s'il n'était rien de tel, s'il n'était que *zéro* en matière d'entendement, ne pourrait certes former des êtres doués d'une perfection dont il ne serait que la négation. J'ai à cet égard précédemment donné quelques expli-

cations auxquelles je demande la permission de renvoyer le lecteur, aussi bien qu'à celles que j'ai proposées sur le même sujet, en traitant de de La Mettrie et de Robinet.

Je ferai, en outre, remarquer, que, si en conséquence de toute la doctrine que j'ai soutenue dans cette discussion, la force est une chose et la matière une autre, des deux ce ne doit pas être celle qui n'a ni unité, ni identité, ni activité, à laquelle appartienne la production de la pensée ; c'est l'autre, c'est celle-là seule qui possède ces attributs, et de plus est capable de faire retour sur elle-même, d'entrer par la conscience dans le secret de ses actes, et par cette première condition, ce premier exercice d'intelligence, de devenir pleinement pensante.

Toutes les forces sans doute n'ont pas cette excellence, ne jouissent pas de cette faculté ; ainsi en sont privées celles qui siégent dans les minéraux et les végétaux, une partie de celles qui se déploient dans les animaux et dans l'homme, et qui s'y bornent à un développement purement instinctif et vital ; et encore faut-il observer que si celles-là ne sont pas intelligentes, elles sont comme intelligentes et touchent presque à la raison, tant elles agissent avec suite, sûreté et régularité. Mais quant à celles qui sont d'un ordre plus élevé et qui ont, pour me servir ici d'une expression de d'Holbach, cette *gravitation de soi sur soi*, en vertu de laquelle leurs actes ne leur échappent pas inaperçus, indifférents et nécessités, mais deviennent pour elles un objet de connaissance, d'amour et de liberté, elles sont véritablement intelligentes et raisonnables.

Mais la matière ne l'est jamais, elle ne peut jamais l'être, parce qu'elle n'a rien de ce qu'il faut pour revêtir ce caractère ; parce qu'elle a le contraire, parce qu'au lieu d'être active, elle est inerte et passive, parce qu'elle est multiple et non une, changeante en sa substance et non pas identique. Elle est donc incapable de remplir le rôle de l'âme. Elle ne peut se substituer à elle, se mettre en équation avec elle ; la matière est une chose, l'âme en est une autre ; el-

les se conviennent, parce que, dans l'univers et sous la main de Dieu, tout concourt et consent; mais elles ne rentrent pas l'une dans l'autre et la matière reste la matière, comme l'âme reste l'âme, en constant rapport entre elles, mais sans jamais se confondre.

Ce n'est pas Locke qui le premier a émis cette fâcheuse maxime, qu'il n'était pas impossible que la pensée appartînt comme propriété à la matière; car Gassendi, avant lui, l'avait proposée à peu près dans les mêmes termes. Mais c'est Locke qui le premier, sous la forme de ce doute, dont fut dupe sa sagesse, lui prêta un certain crédit, et par son autorité très-acceptée au 18e siècle, enhardit de plus téméraires non pas seulement à l'affirmer, mais à la pousser à l'excès et à la convertir en cette déclaration soutenue par eux jusqu'au bout et avec toutes ses conséquences, qu'il n'y a que la matière qui puisse avoir la faculté de penser. Or, pas plus dans Locke et dans Gassendi que dans les autres, dans les plus tempérés que dans les plus excessifs, tels que sont particulièrement d'Holbach et de La Mettrie, elle ne résiste à un sérieux examen.

En effet, de quoi s'agit-il? de savoir non pas si la pensée a quelque rapport avec le corps, ce qui ne peut évidemment être l'objet d'aucune contestation; mais quelle est la nature du rapport qui les unit, s'il est ou non de similitude et d'intime convenance, comme entre l'attribut et le sujet, l'effet produit et la cause. Or, c'est à l'affirmative qu'incline malheureusement Locke, quelque contenu et réservé qu'il soit en apparence à cet égard; et c'est en quoi il pêche et prête à plus d'une objection.

Je me contenterai d'en indiquer ici rapidement quelques-unes.

On peut dire d'abord, pour prouver que la pensée n'est pas une propriété ou un phénomène de la matière, qu'elle ne se conçoit pas sans l'unité; or, la matière dans les différentes substances auxquelles elle donne lieu, peut bien être plus ou moins composée et unie, mais elle n'est jamais une.

Ensuite il n'y a pas, non plus, de pensée sans identité : que seraient, en effet, la mémoire, la prévoyance, le raisonnement, même la plus simple des connaissances, pour peu qu'elle ne fût pas bornée au point précis du présent, sans la permanence de l'être du sujet intelligent ? Or, le corps, même le plus uni, le mieux lié dans toutes ses parties, n'est jamais identique ; il est, au contraire, essentiellement sujet à changement, à renouvellement, à composition et à décomposition.

De plus, jamais la pensée ne va sans quelque perception, sans quelque notion du *moi* ; au fond de toute pensée il y a un acte de conscience. Or, en est-il ainsi des propriétés de la matière. Je suis et je me sens dans tout ce que je fais pour connaître, entendre, penser, juger, pour me mettre de quelque façon en rapport avec la vérité. Est-ce que je suis et me sens de même et au même titre dans ce corps, que j'appelle mien sans doute, mais qui est à moi et non pas moi, et qui s'associe mais ne se confond avec ma vraie personne, restant toujours ce qu'il est, comme moi ce que je suis, une collection changeante de molécules, comme moi une substance une et identique ?

Par ces raisons et d'autres que je crois inutile de rapporter ici, il est donc évident que la matière n'a en soi ni la réalité ni la possibilité de la pensée ; et c'est ce que j'avais à prouver indirectement contre Locke, et directement contre d'Holbach, dont la troisième proposition se trouve ainsi condamnée au sort des deux autres.

Mais dans toutes il y a au fond un vice commun de méthode, qu'avant de les quitter, je crois devoir encore indiquer, afin de les mieux faire apprécier. L'auteur en effet ne s'avise pas que dans une étude qui a avant tout le *moi* pour objet, c'est au *moi* qu'il convient d'abord de s'adresser ; non ce n'est pas par le *moi* qu'il débute dans la science, c'est par le *non-moi*, et par le *non-moi* tel qu'il paraît en l'absence de tout regard antérieur sur le *moi*. Ainsi au lieu de procéder comme il le faudrait en bonne logique, du premier au se-

cond, il fait tout le contraire; au lieu de juger en principe de l'âme par l'âme elle-même, il en juge par le corps. Rien d'étonnant alors qu'engagé dans cette voie il s'égare de plus en plus.

Quand on fait fausse route au point de départ, on ne peut arriver à bon terme. Du faux on ne va qu'au faux, à moins d'inconséquence; et ici le faux est doublement faux, et contient deux erreurs en une : la première qui consiste à conclure du *non-moi* au *moi*; la seconde à supposer que le *non-moi* lui-même peut être bien entendu indépendamment de toute considération, de toute notion préalable du *moi*. Sans cette condition, en effet, il ne se montre plus tout ce qu'il est, avec ce qu'il a de spirituel, comme avec ce qu'il a de matériel; il ne se laisse voir qu'avec le moindre des éléments qu'il renferme, la matière; ce qui est une cause évidente d'erreur et de confusion.

La méthode de d'Holbach et des matérialistes en général est donc par là même défectueuse, et il y en a une meilleure qui consiste en philosophant, à rentrer d'abord en soi, non pas sans doute pour y rester et y terminer toute sa science, non pas pour y attirer et comme y fondre le *non-moi*, ce qui serait un autre excès, mais pour y rechercher et y reconnaître tout ce qui est d'intime et personnelle existence, et à en sortir ensuite, en observant exactement les rapports du *moi* avec le *non-moi*, et en jugeant en conséquence du second en vue du premier, et aussi bien des différences que des ressemblances qu'ils ont entre eux. Ainsi, partir de l'expérience de conscience et s'en servir pour interpréter et éclairer l'expérience des sens, partir de l'esprit pour connaître la matière ou plutôt étudier l'esprit dans l'esprit, et la matière dans sa relation et son union avec l'esprit, ne pas plus nier l'une que l'autre, mais être ferme avant tout sur la substance spirituelle; être, si on me permet de le dire, matérialiste ou spiritualiste, et en commençant par être spiritualiste, mettre d'accord en subordonnant celle-ci à celle-là, la science de la nature et celle de l'humanité, ne supprimer ni l'une ni

l'autre, mais faire l'une après l'autre afin de l'éclairer par l'autre, voilà quel est plus justement le procédé philosophique, et c'est pour l'avoir méconnu, que le matérialisme s'est si gravement et si périlleusement égaré.

Après avoir jugé le système de d'Holbach, dans ses principes les plus généraux, il y aurait maintenant à le considérer dans les plus graves de ses conséquences, telles que le fatalisme, l'égoïsme et l'athéisme. Mais en conscience, quant aux deux premiers, après tout ce qui en a été dit, il n'est peut-être pas nécessaire de les discuter de nouveau. Les défauts de l'un et de l'autre sont d'ailleurs assez clairs pour qu'on puisse se dispenser d'y insister expressément.

Le fatalisme se contredit à chaque instant lui-même et ne résiste pas à la plus simple et à la plus facile des expériences. Il en est à peu près de même de l'égoïsme sensualiste: il ne tient pas devant une analyse quelque peu approfondie des sentiments les plus légitimes et les plus purs de l'âme humaine. Si j'avais, au surplus, à me dégager de la responsabilité du silence que je vais garder sur l'une et l'autre de ces doctrines, je ne craindrais pas de renvoyer à deux de mes écrits, entre autres, où j'ai dû plus particulièrement exprimer mon sentiment, le *Traité de la Providence*, et le *Mémoire sur de La Mettrie*. Il n'y a donc pas à mes yeux intérêt, au moins pressant, à revenir sur cette double question. Mais il y a plus d'utilité à s'arrêter sur l'athéisme, qui sans être assurément une nouveauté parmi nous, a cependant pris de nos jours un certain degré de recrudescence, comme on dit, qui appelle à la fois un sérieux examen et un remède efficace; car c'est plus qu'une erreur, c'est un danger et un mal social.

J'avertis toutefois que, comme il convient ici, j'aurai plutôt en vue dans les observations qui vont suivre, l'athéisme de d'Holbach que celui d'aucun autre. Je ne dois pas oublier que ce travail est, avant tout, une étude particulière sur le *système de la nature*.

Une chose que je ne concevrai jamais aussi grande qu'elle

l'est en soi, que je n'exprimerai jamais telle qu'elle peut être en ma pensée, mais qu'ici je m'attacherai même, afin de prêter plus de force à mes raisonnements, à réduire au moins dans mes paroles à ce qu'il y a en elle de plus simplement et de plus grossièrement évident; une chose, dis-je, existe, qui de toute façon me surpasse, me domine ; qui me donne dans une certaine mesure le temps et l'espace, l'existence personnelle, l'intelligence, l'amour, la volonté, la puissance, et afin de les faire servir à ces différentes facultés des organes et des sens dont elle les pourvoit comme d'instruments et de moyens d'action ; qui fait pour mes semblables comme elle fait pour moi, pour les sociétés comme pour les individus, et pour toute la suite des générations, comme pour chacune d'elles à part ; qui n'est pas de moins dans le monde, et ne traite pas moins bien les êtres qu'elle a associés à l'homme, les enrichissant de toutes sortes de propriétés et d'usages, les variant, les renouvelant, les accommodant incessamment aux besoins multipliés de sa créature de prédilection.

Eh bien, cette chose, selon d'Holbach, c'est la nature, c'est la matière et le mouvement, c'est la multiplicité et la mobilité mêmes, c'est un principe à mille têtes et à mille incessants changements. Faites-en sortir, si vous le pouvez, l'unité, la fixité, l'ordre et la suite des plans. Quand ce principe, si toutefois on peut lui donner ce nom, ne répugnerait pas précisément à être infini dans le temps, c'est-à-dire éternel (et cependant on peut le contester, car tel qu'il est il ne se suffit pas par lui-même, et il lui faut quelque chose d'antérieur comme de supérieur), il est du moins nécessairement borné dans l'espace, puisqu'il est figuré, il l'est par là même dans sa puissance, si tant est qu'il en ait aucune. Mais que sont ces privations, en comparaison de toutes celles auxquelles il est en outre sujet par suite de son essence ! ce qui fait absolument défaut en lui, c'est l'intelligence, c'est l'amour, c'est la liberté et, par conséquent, aussi la sagesse et la bonté. La nature en effet ne connaît, ni ne

sent, ni ne veut, ni ne fait rien ; elle se meut tout au plus, si même elle se meut, et n'est pas plutôt mue, et il faut qu'avec le mouvement, elle-même aveugle, indifférente et fatale, elle produise des êtres qui ne le soient pas, qui aient ce qu'elle n'a pas, qui voient, aiment et veuillent, ce dont elle est incapable; il faut qu'elle les ordonne entre eux de régions en régions, et de siècles en siècles, qu'elle les ordonne également avec le reste de l'univers; et quoique moins élevée en apparence, sa tache n'est pas plus facile, plus possible même à l'égard des animaux, des végétaux et des minéraux : elle n'a pas mieux ce qui lui serait nécessaire pour les former, les disposer, les distribuer et les renouveler sur la surface de la terre. Elle a le monde à faire et elle n'est que le chaos; qu'elle contradiction, qu'elle répugnance entre l'œuvre et l'ouvrier ! si l'on veut se passer de Dieu, qu'on ait au moins pour le suppléer quelque chose de plus conséquent que cette inconcevable nature qu'on prétend mettre à sa place.

Il y a, si on me permet de le dire ainsi, le Dieu qui me *paraît* et le Dieu qu'il me *faut;* ou plutôt il n'y a qu'un Dieu, celui qui me paraît et qu'il me faut tout ensemble, le Dieu de vérité et de bonté, le vrai lui-même et le bien. Or, si je demande un tel Dieu au *Système de la nature,* que me donne-t-il? Un Dieu qui ne me paraît pas, car je ne le comprends pas, je ne le conçois pas; il m'échappe comme une confusion et comme une contradiction; ce n'est pas un mystère; un mystère impose, attire, enveloppe et laisse entrevoir des grandeurs dans ses ténèbres; ici rien de semblable, rien de grand, rien de profond, point de charme, ni même d'illusion; ce n'est point, dis-je, un mystère, ce n'est qu'une impossibilité; entendez et adorez donc une pareille divinité.

Mais le Dieu du naturalisme, qui n'est pas le Dieu de mon intelligence, n'est pas davantage celui de mon cœur; il n'est pas plus celui qu'il me *faut* que celui qui me *paraît;* et comment le serait-il? il ne m'est bon à rien; il n'est par

son action sur moi, ni la loi qui me règle, ni le secours qui m'assiste, ni l'aiguillon qui m'excite, ni le frein qui m'arrête, ni l'encouragement qui me soutient; il ne me vient ni sous la forme de la grâce et de l'épreuve, ni sous celle de la récompense et de la peine; il ne m'est rien moralement, il ne m'est point providence; il ne me voit, ni m'aime, ni ne me veut en aucune façon; il manque d'âme pour mon âme et pour mon corps lui-même il n'est pas cette puissance féconde, génératrice, industrieuse et vigilante qui le forme, l'entretient, le répare, le guérit, le traite avec autant de sagesse que d'amour; il ne lui est que du froid ou du chaud, du doux ou de l'amer, du grave ou de l'aigu, du clair ou de l'obscur, le tout lui venant au hasard et lui apportant par rencontre le plaisir ou la douleur. Le système qui le fait tel a bien raison de ne plus le dire Dieu; il lui en laisse si peu la chose, qu'il peut très-justement lui en retirer le nom. Qu'il l'appelle, s'il lui plaît, nature, ce sera tout au plus s'il parlera exactement: car la nature, la vraie nature, celle qui comme l'humanité est la fille de Dieu, et porte tant de marques sensibles de ce souverain esprit, celle-là vaut certes mieux, que ce prétendu principe des choses, qui n'en est au fond que le néant.

Ce n'est pas là que je chercherai le Dieu qui convient à ma raison et à mon amour en même temps. Celui-là, c'est le spiritualisme, c'est un spiritualisme éclairé qui me le donnera, me l'assurera, en me le montrant tour à tour comme intelligible et comme désirable, comme la vérité des vérités et comme le bien des biens; ou, pour mieux dire, il ne séparera pas en lui ce qui y est joint par essence; il le laissera ce qu'il est, cette vérité excellente qui ne touche pas moins qu'elle n'éclaire, cette unité qui a en elle toute lumière comme tout attrait. Ce Dieu ne sera plus la contradiction, même en principe, ou ce quelque chose de négatif qui devra tout produire avec l'impossibilité de rien faire; ce sera le plein être, doué d'une vertu infinie de création, et qui aura, pour les communiquer dans le fini, et

avec divers degrés, à ses œuvres, la perfection absolue du temps et de l'espace, c'est-à-dire l'éternité et l'immensité; celle de l'intelligence ou l'omniscience, celle de l'amour ou la toute bonté, celle de la liberté ou la toute-puissance, celle de l'action sur la nature ou cette source inépuisable de mouvement, de vie, d'instinct et d'animation qu'elle y répand, sous tant de formes admirables; d'un mot, ce sera la providence, bonne à l'homme par la manière dont elle le traite dans sa liberté, bonne à la matière par la manière dont elle la conduit dans sa nécessité, providence de l'homme et de la nature: voilà le Dieu que je comprends, qui m'attire et me touche. Quelque chose surtout en lui me va à l'esprit et au cœur, et me pénètre de foi et de religion, à son égard; c'est qu'il me voit. *Dieu me voit :* à qui cette pensée, sérieusement méditée, n'inspire-t-elle pas un soin tout particulier de son âme ?

Les hommes aussi nous voient : ils nous connaissent et nous jugent dans notre intimité, mais ce n'est pas sans erreur, sans malice et sans injustice. Et cependant, tout faillible qu'est ce regard qu'ils portent sur nous, il nous contient, nous redresse, nous élève, nous corrige, nous rappelle au sentiment de notre dignité et de notre devoir. L'homme, vu de l'homme, en vaut mieux, fût-ce même le pécheur qu'il ait ainsi pour témoin et juge de sa vie. Que sera-ce donc si c'est Dieu, dans ce suprême attribut de pure et intime intuition, par lequel il est présent en esprit et en vérité au plus profond des cœurs.

Dieu me voit! Qu'est-ce à dire ? que c'est l'infini, le bien même; qui, de son infaillible lumière, perce les ténèbres de mon âme, et y éclaire tout pour y tout peser dans sa sagesse et sa justice. Une telle croyance n'est-elle pas pour celui qu'elle anime sa garde dans la solitude, son guide au sein du monde, sa consolation dans l'infortune, sa modération dans la prospérité ? par elle Dieu ne lui est-il pas comme une société quand il est seul, comme une retraite parmi la foule? Ne lui est-il pas un appui dans l'infortune,

et dans la grandeur un préservatif d'enivrement et de fol orgueil? Ne lui est-il pas toute une vertu, toute une excitation à bien vivre?

Je sais qu'à toute cette doctrine, dont je ne viens toutefois que d'esquisser quelques traits, on oppose cette objection, qu'elle n'est qu'une illusion qui nous fait prendre pour Dieu une image de nous-mêmes, réfléchie et projetée au loin dans le temps et l'espace, et agrandie jusqu'à l'infini par notre ambitieuse imagination. Mais, à cette objection, il y a une réponse : c'est qu'il faut, en vérité, singulièrement abuser du sophisme dans un système pour soutenir que la cause qui a fait l'homme, est nécessairement privée de tous les attributs qu'elle lui a départis; qu'elle est en tout le négatif de l'être dont il est le positif; qu'elle est le *rien* du quelque chose qu'elle a créé et mis en lui. Qu'on parle encore d'illusion quand on est réduit là! L'illusion, la contradiction, l'absurdité et l'impiété tout ensemble ne sont-elles pas, au contraire, dans cette étrange conception d'un prétendu principe des choses qui n'a rien de ce qu'il faut pour les faire, et qui est condamné à tout créer avec l'impossibilité de rien produire. On me dit encore que, comme Dieu est une vaine image, une vaine représentation de moi-même, le sentiment de religion que j'éprouve à son égard n'est que la peur de mon ombre, une puérile superstition, le culte d'une chimère dont je fais tous les frais. A cela il y a aussi réponse : Oui, c'est de la peur si l'on veut, ou plutôt de la crainte, mais de celle que doit inspirer à un esprit recueilli l'accablante grandeur d'un être auquel il peut se rattacher, mais non se mesurer, et devant lequel, en s'abaissant, comme devant le sublime de l'infini, il ne fait qu'acte de juste hommage et de légitime humilité. On me propose en place le culte de la nature; mais quel culte que celui d'un être qui, certes, lui, ne pèche pas par ressemblance avec l'homme, car il n'en a rien et ne le vaut pas, et que je ne puis concevoir que comme le chaos fait chair et de chair esprit! Le digne objet, en vérité, à reconnaître et à adorer,

lequel n'a ni intelligence pour savoir, ni affection pour aimer, ni liberté pour vouloir, ni sagesse, ni bonté, ni vraie puissance pour rien faire; qui n'a rien, qui n'est rien et ne peut rien par lui-même ! Sérieusement, s'il y a à avoir peur, à avoir ce triste abaissement de l'âme qui consiste à craindre sans révérer et à trembler sans prier, parce qu'on ne sait où adresser son respect et ses vœux, c'est bien à se trouver en face d'un Dieu ainsi fait, plus monstre que forme aucune et moins être que néant. Il est vrai que ce Dieu n'a rien de nous en lui, qu'il n'a la perfection de rien de ce qu'il nous a donné, ni celle de l'intelligence, ni celle de l'amour, ni celle de la volonté, ni aucune autre; qu'il n'est ainsi en rien la Providence qu'il nous faut; mais, en revanche, il est cette nature, matière et mouvement, personnage aveugle, indifférent et fatal qui, pour n'avoir rien d'humain, n'en est pas plus divin, et demeure une confusion sans nom comme sans règle. Il est vrai encore qu'on ne peut pas dire à ce Dieu sans pensée : Tu es la vérité et le bien mêmes, et, du sein de ta lumière et de ton amour infini, tu me vois et me veilles; je dois donc m'efforcer de paraître devant toi digne de toi, par la sagesse et la bonté dont tu as déposé les saints germes en mon âme. Mais on a l'avantage, non pas de lui rien dire, car il n'y a rien à lui exprimer, mais d'en attendre passivement, incertain et tremblant, pour toute faveur et toute grâce, toute justice et tout conseil, pour toute action morale, le froid, le chaud, le doux, l'amer, le poli, le rude et toutes autres actions du même caractère et du même genre, seules manifestations et seuls effets de sa présence dans l'univers. Etrange Providence à laquelle il ne manque, pour en être une, que d'avoir en elle les attributs convenables à un principe moral ! Nous comprendrions, nous aimerions un Dieu qui serait notre père, notre souverain et notre juge, qui nous aiderait dans notre faiblesse, nous exciterait dans notre force, nous récompenserait dans nos vertus, nous réprimerait dans nos fautes, et emploierait à cette fin et cette vie et l'autre; mais

on nous en donne un qui a pour toute vertu le mouvement, pour tout moyen l'impulsion, pour toute fin le déplacement; qu'après cela il arrive que nous agissions bien ou mal, que nous jouissions ou que nous souffrions, ce n'est pas son affaire, pas plus, au reste, que la nôtre; il nous a mus et nous avons été mus; le hasard ou je ne sais quel jeu de forces aveugles, dont il n'est pas plus le maître que nous, en a décidé sans lui et sans nous. Et voilà pourtant le principe qu'on nous propose pour présider et suffire à toute notre destinée! Je l'avoue, si, entraîné et poussé jusque-là, forcé d'opter entre deux partis qui sont au fond liés l'un à l'autre, mais dont l'un cependant est moins désespéré que l'autre, j'avais à choisir entre ce Dieu qui n'est rien de moi-même, qui ne m'est rien, et cet autre Dieu qui est moi, ce moi que l'on fait Dieu, j'irais plutôt encore à celui-ci qu'à celui-là, et je trouverais bien un système qui m'aiderait à me le faire accepter. Je me dirais : Faute de mieux, je suis mon Dieu; l'humanité en moi, voilà le Dieu que j'adore. Au moins serait-ce quelque chose que je pourrais, jusqu'à un certain point, connaître, aimer et servir, traiter avec une sorte de religion; ce serait l'œuvre prise pour l'ouvrier, une chose venue de Dieu au lieu de Dieu lui-même; mais enfin il y aurait au moins là quelque ombre de divinité, par voie de création et de communication; il y aurait lieu à illusion d'apothéose et prétexte d'idolâtrie. Mais ce Dieu-nature, comment l'entendre et l'aimer, qu'en faire pour mon esprit, qu'en faire pour mon cœur? Je n'y trouve rien qui me satisfasse dans ma conception et mon sentiment du divin : ce n'est pas même une déception, c'est un pur néant.

Cependant je ne puis m'arrêter ni à ce Dieu qu'on met en moi, ni à ce Dieu qu'on met plus bas que moi. Je ne puis me contenter ni d'une telle exaltation de la créature, ni d'un tel abaissement du Créateur; je ne puis me persuader ni que ce *moi* si borné, si imparfait, si infirme, ni que ce qui est moins que moi, puissent être l'être suprême nécessaire et absolu. C'est trop estimer les uns et trop peu estimer

l'autre; et, si haut que je me place, et que je place avec moi cette nature qui ne me vaut pas, je ne puis me résoudre à chercher Dieu là où je suis sûr de ne trouver que limite et privation. Je le vois bien plutôt dans cette sublime, et sainte, et singulière unité, substance et cause absolue, âme absolue qui a le temps et l'espace à elle, pour y produire dans le fini, avec une sagesse et une bonté que rien ne trouble ni ne borne, toutes ces *unités* à son image, esprits ou simples forces dont est animée la création, et toutes ces *unions* auxquelles elles président pour en former le monde; je le vois dans une Providence qui, en créant, ne fait pas sa négation, son contraire, mais son semblable et son conséquent, il est vrai dans le fini, et à des degrés très-variés; qui remplit ainsi l'univers soit de providences en petit, dont se compose l'humanité, soit d'êtres providentiels dont est peuplée la nature, et se donne dans ses œuvres de vivantes expressions, des instruments et des objets de ses divins attributs. Et quand en place on me propose la matière et le mouvement, avec les corps et leurs propriétés pour toute conséquence et tout effet; avec Dieu, l'âme, la liberté, et le bien moral de moins; avec toutes sortes de contradictions, d'impossibilités et de négations de plus, je me sens fort de mon choix, fort et heureux tout ensemble, et rien n'en altérerait la sereine assurance, si j'avais le juste espoir qu'il pût être partagé, et surtout accepté, après un choix opposé.

Je demeure donc avec la conviction de plus en plus ferme en mon âme que d'Holbach, dans son athéisme, n'a fait que tenter à l'excès une lutte sans grandeur contre une croyance à laquelle ont pu sans doute s'associer et se mêler des illusions fâcheuses, mais qui n'en touche pas moins en son fond à la plus nécessaire des vérités.

Je demeure également avec cette autre conviction, qu'il n'a pas moins failli dans ses témérités contre l'âme, la liberté et la loi du devoir, et qu'en tout, je le dis sans adoucir les termes, il s'est montré tout à la fois impie envers

Dieu qu'il a nié hautement, injuste envers l'homme qu'il n'a pas moins nié, tant il l'a mal expliqué, et même envers la nature qu'il a si mal entendue et si faussement exaltée.

Et si, maintenant, au moment de finir, je cherche à me rendre compte des sérieux sentiments dans lesquels va me laisser cette laborieuse étude, je trouve qu'ils sont à peu près ceux qui me resteraient également à la suite d'une longue épreuve que je serais parvenu à subir sans trop de désavantage; c'est-à-dire que je m'estime plutôt fortifié qu'affaibli, et raffermi qu'ébranlé, dans tout ce que je croyais d'abord, par l'espèce de lutte que j'ai engagée et soutenue avec d'Holbach. Il ne m'a mis en effet en doute sur rien de ce qu'il a attaqué, et après comme avant, et peut-être plus qu'avant l'examen de sa doctrine, je me tiens pour assuré de toutes les grandes vérités qu'il s'est efforcé de ruiner.

Et pour terminer par une dernière réflexion qui ait un autre objet que moi-même, et qui de ma personne, que je n'ai fait au reste intervenir dans ce débat que pour donner à ma pensée une forme plus vive et plus animée, qui, dis-je, de ma personne s'étende à la société, et de l'individu à l'Etat, je n'hésite pas à affirmer que si, au 18[e] siècle, les idées philosophiques eurent leur part, leur très-large part dans notre première et grande révolution, ce ne fut pas celle du bien qui y prirent les théories de d'Holbach et de son école; ce fut celle du mal, des excès et des violences: car ce n'est pas avec la négation de Dieu, de l'âme et de la liberté, de ce qu'il y a de plus vital dans la condition d'être de l'humanité, qu'on sauve ou qu'on renouvelle les peuples et les sociétés; c'est bien plutôt ainsi qu'on les précipite et qu'on les perd. Soyons-en donc convaincus, il en serait de même encore de cette triste doctrine, si elle était remise en crédit et rétablie en autorité parmi nous. Appelé à un rôle politique, le matérialisme avec ses conséquences nécessaires, avec le fatalisme, le sensualisme moral et l'athéisme, ne vaudrait pas mieux pour la grandeur et l'avancement de notre patrie; il ne vaudrait pas mieux pour son bonheur

et sa gloire tout ensemble. Il n'est pas né pour le salut, mais pour la perte des sociétés. Dans les sociétés, comme dans les individus, il ne peut y avoir de vie morale que par la vérité; l'erreur, l'erreur grave et profonde surtout, leur est destructive et mortelle. Ne l'oublions pas, instruits comme nous pouvons l'être par les clairs exemples du passé, et gardons-nous, pour notre compte, par indifférence ou légèreté, de rendre ou de laisser faveur à un système qui commence par égarer grossièrement les âmes, et finit par les corrompre. Appuyons nous, attachons-nous plutôt à une meilleure, à une plus vraie et à une plus vivifiante philosophie.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

ERRATA.

Page 24, *au lieu de :* cause première *ou* corporelle, *lisez :* incorporelle.

Paris.—Typographie PANCKOUCKE, rue des Poitevins, 8.

MÉMOIRE

SUR DIDEROT.

MÉMOIRE

SUR DIDEROT

PAR M. DAMIRON,

LU A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES
ET POLITIQUES.

PARIS

TYPOGRAPHIE PANCKOUCKE
Rue des Poitevins, 8

1852

EXTRAIT DU COMPTE RENDU
De l'Académie des sciences morales et politiques,
RÉDIGÉ PAR M. CHARLES VERGÉ.
— Livraison de janvier 1852. —

MÉMOIRE
SUR DIDEROT

PAR M. DAMIRON [1].

I.

Biographie.

Si je suis parvenu à répandre un certain intérêt sur l'étude, cependant assez ingrate en elle-même, de De la Mettrie et de d'Holbach, je ne crois pas qu'il y ait de ma part beaucoup de témérité à en promettre un plus sérieux et d'un genre plus élevé pour celle que je vais consacrer à Diderot à son tour.

L'homme lui-même s'y prête beaucoup mieux ; il est d'un tout autre ordre et d'une tout autre valeur, et quoique, à cause de l'évidente analogie des doctrines, il faille le rapprocher de l'auteur de *l'Homme-machine* et de celui

(1) Le dernier venu dans ce travail sur Diderot, j'ai dû naturellement consulter ceux qui, avant moi, avaient écrit sur cet auteur. Parmi ceux dont j'ai, à différents titres et dans une différente mesure, profité, je nommerai, en suivant l'ordre chronologique, Naigeon, La Harpe, E. Salverte, MM. Villemain, Cousin, Sainte-Beuve, Vacherot, Genin, Arsène Houssaye et Bersot ; sans compter les nombreux mémoires et les correspondances contemporaines que je n'ai pas négligés.

du *Système de la nature*, il serait toutefois injuste de le confondre avec eux; car il s'en distingue à plus d'un titre et surtout il les surpasse. Il ne va pas, il est vrai, de pair avec ses grands contemporains, avec Voltaire, Rousseau, Montesquieu et Buffon; pour prendre rang parmi eux, il lui manque le génie, ou du moins du génie, les parties qui le couronnent, la mesure dans la force, la règle dans l'originalité, et comme une harmonie supérieure des dons de l'invention et du travail de la réflexion. Catherine lui disait un jour à la suite d'un des longs entretiens qu'il avait avec elle : « Je vous vois quelquefois âgé de cent ans; souvent aussi je vous vois un enfant de douze. » Il y avait en effet de l'un et de l'autre en lui, de l'enfant et de l'homme d'âge, je n'ose pas dire du sage, un peu trop du premier et pas assez du second, un peu trop des vives facultés qui surabondent et débordent, et pas assez de celles, au contraire, qui contiennent et tempèrent. Là est sa faiblesse et son infériorité à côté des grands noms que je viens de citer; mais là aussi est la raison de le compter parmi ceux qui les suivent de près, puisque dans ces défauts, percent et éclatent des qualités, qui sont loin assurément d'être médiocres et communes : c'est ainsi qu'on ne peut guère, quelque sévères réserves qu'on doive d'ailleurs y apporter, s'empêcher d'admirer en lui une ardeur, une fécondité, une promptitude de pensée, un élan d'âme, un enthousiasme qui a ses excès, il est vrai, et même, on doit le dire, ses débordements, mais qui a aussi ses heureuses rencontres et ses nobles inspirations; et s'il ne regarde pas toujours assez au Dieu dont l est plein, et s'en laisse comme enivrer parfois jusqu'au délire, il sait cependant d'autre part, et dans ses bons moments, mieux choisir et ne céder qu'à de légitimes entraînements.

Nul peut-être en son temps et sur le ton de l'improvisation, soit la plume à la main, soit plutôt encore par la parole, n'a plus remué, agité et comme jeté au vent de vives idées. Il y a même en lui, sous ce rapport, du pro-

digue, du dissipateur, qui, quelque riche que soit son fonds, ne sait pas en user. Il s'en plaint quelque part et il a raison ; il a perdu des trésors à ne pas mieux se ménager ; il a beaucoup semé, mais peu cultivé, et la récolte, faute de soin, a failli en ses mains ; elle n'a, du moins, pas rendu tout ce qu'elle faisait espérer. Diderot a beaucoup donné, et donné sans compter ; qu'à cause de cette libéralité et de cette facilité dans le don, qui ont des traits de la bonté, il lui soit un peu pardonné ; il en a grand besoin. Il pouvait, tel qu'il était, tel que nous le connaissons, n'être pas le modérateur de cette société, elle-même assez mal réglée, au sein de laquelle il vivait ; mais devait-il être le serviteur plus que complaisant de ses plus mauvais penchants. Il pouvait n'être pas le sage, le Socrate des dîners de d'Holbach, mais fallait-il qu'il en fût le génie désordonné et comme un débauché. Malgré tout, néanmoins, quand on le voit, outre tout ce qu'il fit d'ailleurs, le premier et le principal auteur du vaste et laborieux monument, qu'on peut diversement apprécier, mais auquel, on doit le reconnaître, tout un siècle applaudit, y contribuer pour la principale part, du commencement jusqu'à la fin, avec un zèle et une constance, un désintéressement et un dévouement que rien n'effraye ni ne rebute, il n'est que juste de lui faire honneur d'une telle tâche, si noblement entreprise et si fermement accomplie. Il comprit ce besoin, cette passion des idées, dont son temps était agité, et il résolut de les satisfaire en rassemblant dans un seul livre, et en distribuant sous sa forme la plus commode et la plus populaire l'universalité de la science. Tel fut le dessein de l'*Encyclopédie ;* il n'est, certes, pas sans grandeur.

Aussi, sans avoir voulu encore ici expliquer, juger, ni même précisément caractériser Diderot, ce que j'essayerai plus tard et en avançant, je crois en avoir assez dit pour que, sur les quelques traits que je viens d'en esquisser, j'aie inspiré le désir de l'étudier de plus près, dans sa vie d'abord, comme le veut l'ordre, et puis dans ses doctrines et sa philosophie.

Diderot naquit à Langres en 1713.

Du lieu de sa naissance je ne remarquerais rien, s'il n'avait lui-même écrit ceci : « Les habitants de ce pays ont beaucoup d'esprit, trop de vivacité, une inconstance de girouette..... La tête d'un Langrois est comme un coq d'église au haut d'un clocher, elle n'est jamais fixe dans un point.... Pour moi, je suis de mon pays, seulement le séjour de la capitale et l'étude m'ont un peu corrigé. »

Si l'on rapproche de cette observation, celle qu'exprime de son côté sur Diderot un de ses amis qui l'a bien connu, on trouvera peut-être encore plus sensible ce rapport entre ce que fit pour lui la nature, la terre qui le nourrit et ce qu'il devint en se développant au sein de cette capitale des lettres et de la philosophie, qui fut sa seconde patrie :

« Qui n'a connu Diderot, dit Marmontel, que dans ses écrits, ne l'a point connu..... Lorsqu'en parlant il s'animait, et que, laissant couler de source l'abondance de ses pensées, il s'était laissé aller à l'impulsion du moment, c'était alors qu'il était ravissant.... Qu'avec sa douce et persuasive éloquence et le visage étincelant du feu de l'inspiration il répandait sa lumière dans tous les esprits et sa chaleur dans toutes les âmes.... Dans ses écrits, il ne sut jamais former un tout ensemble : cette première opération qui ordonne et met tout à sa place, était pour lui trop lente et trop pénible. Il écrivait de verve et avant d'avoir rien médité ; aussi a-t-il écrit de belles pages, comme il le disait lui-même ; mais il n'a jamais fait un livre. Ce défaut d'ensemble disparaissait dans le cours libre et varié de la conversation (1). »

---

(1) Il dit quelque part dans ses *Salons* : « Les esquisses ont communément un feu que le tableau n'a pas. C'est le moment de chaleur de l'artiste, la verve pure, sans aucun mélange de l'apprêt que la réflexion met à tout ; c'est l'âme du peintre qui se répand librement sur sa toile. La plume du poëte, le crayon du dessinateur habile, ont l'air de courir et de se jouer ; la pensée rapide caractérise d'un trait.... » L'esquisse, voilà en effet le moment que préfère Diderot dans l'œuvre de la composition. Mais il ne le préfère pas seulement, il s'y tient pres-

N'est-ce pas bien là, pourrait-on ajouter après Marmontel, l'homme du pays dont les têtes ne *sont jamais fixes en un point*, et celui dont l'étude et la culture n'ont qu'à demi tempéré le caractère primitif, et les qualités tirées du sol natal, pour ainsi dire ? Et, chose singulière ! ce mérite de la composition, cette force de l'unité, comme il l'appelle lui-même, qui lui manque à ce point, est la qualité sur laquelle il insiste le plus auprès des artistes, dans les critiques qu'il leur adresse ; il leur veut toujours une idée, forte, ingénieuse, délicate ou piquante, qui soit comme le principe vivifiant, l'âme de chacune de leurs œuvres.

Diderot appartenait à une famille honnête et très-estimée, dans laquelle la profession de coutelier était depuis deux cents ans héréditaire. C'était comme une sorte de noblesse plébéienne qu'il recueillait de cette suite de générations de probes et laborieux artisans dont il descendait. Trois personnes ont caractère à côté de lui dans cette famille ; sa bonne et vive et même un peu trop vive sœur et son bizarre frère, comme il l'appelle quelque part, entre lesquels il dut plus d'une fois intervenir, dans sa sollicitude pour leur bonheur mutuel et leur bon accord, sans grand succès toutefois, puisqu'ils finirent par rompre et se séparer ; mais il y a surtout son père, homme ferme et d'un grand sens, non sans tendresse de cœur, mais grave et sérieux dans ses affections, qui est une figure à remarquer. « Mon père, dit de lui Diderot, homme d'un excellent jugement, mais homme pieux, était renommé pour sa probité rigoureuse.... Les pauvres pleurèrent sa perte quand il mourut. Pendant sa maladie, les grands et les petits marquèrent l'intérêt qu'ils prenaient à sa conservation. Lorsqu'on sut qu'il approchait de sa fin, toute la ville fut attris-

---

que exclusivement et ne va guère au delà. Or en s'y tenant on peut, si on est heureux toutefois, bien commencer, mais reste à finir ; reste l'achèvement et la perfection. C'est pourquoi Diderot, si bien doué qu'il soit, n'a du grand écrivain que le premier jet, le commencement ; il n'en a pas l'entier développement ; il demeure toujours un peu l'homme de l'esquisse et de l'ébauche, l'homme de l'improvisation.

tée. Son image est encore sous mes yeux, il me semble que je le vois dans son fauteuil à bras, avec son maintien tranquille, son visage serein; il me semble que je l'entends encore. »

Grimm, de son côté, que Diderot avait chargé de l'aller voir, dit de lui : « Le père aimait son fils aîné d'inclination ; sa fille, de reconnaissance et de tendresse, et son fils cadet (c'était le prêtre), de réflexion et par respect pour l'état qu'il avait embrassé. »

Cet état, Diderot y avait d'abord été destiné, en vue d'un bénéfice que devait lui résigner un de ses oncles, et il avait, en conséquence, commencé à l'âge de huit ans ses études au collége des jésuites de la ville ; il avait même à douze ans reçu la tonsure. Ce fut alors sans doute qu'il eut ces six mois de dévotion, dont parle sa fille, pendant lesquels, selon sa nature, poussant tout à l'extrême, il jeûnait, portait cilice et couchait sur la paille. Mais cette nature qui dans ces pratiques n'était que comme détournée, éclata bientôt dans un autre sens, et dans son vrai sens. En deux circonstances, surtout, elle s'échappa en actes qui en décelaient déjà l'indépendance et la fougue : l'entrée du collége lui avait été interdite pour un jour, à cause d'une querelle suivie de mouvements un peu trop vifs avec un de ses camarades ; mais ce jour était à ses yeux le plus beau de l'année, c'était celui de la distribution des prix, et il savait que son nom n'y serait pas oublié. Il ne put supporter cette espèce d'exil auquel on l'avait condamné, et il résolut de rentrer de force dans le lieu où il prétendait avoir droit de paraître. Il y rentra en effet, et même il arriva que dans sa lutte avec le suisse de la maison, il fut blessé par mégarde d'un coup de hallebarde au côté ; mais il n'en dit rien, n'en laissa rien voir, attendit patiemment ses prix et ses couronnes, et ses trophées en main, rentra gaîment dans la maison paternelle. Ce ne fut que plusieurs jours après que sa mère s'aperçut qu'il avait une plaie. Plus tard il fit un autre acte qui témoignait aussi assez peu de sa docilité. Il commençait à devenir grand garçon ; il aimait la chasse et se la permettait

un peu aux dépens de son assiduité aux leçons de ses professeurs. Fatigué de leurs remontrances, il dit un jour à son père qu'il ne voulait pas continuer ses études. « Tu veux donc être coutelier ? répliqua celui-ci. — De tout mon cœur. — Alors prends un tablier et travaille. » Mais il ne travailla que cinq jours, après quoi il vint dire à son père qu'il aimait mieux l'impatience que l'ennui, et il reprit ses études. Mais il ne les continua pas longtemps à Langres ; le désir le prit de les terminer à Paris, et, craignant même, à cet égard, l'opposition de son père, il forma le dessein de partir à son insu. Il paraîtrait même que les jésuites, espérant encore en lui et pensant se l'attacher, se prêtèrent à ce projet et y aidèrent par l'intermédiaire de l'un des leurs qui devait se charger du jeune Diderot. C'était pendant la nuit qu'il avait formé le dessein de s'échapper ainsi de la maison paternelle ; mais son père en fut averti, garda le silence, eut seulement la précaution d'emporter avec lui la clef de la porte, et quand, à minuit, il l'entendit descendre, il se présenta à lui et lui dit : « Où allez-vous ! — A Paris, où je dois entrer aux jésuites. — Ce ne sera pas pour ce soir ; mais vos désirs seront remplis, allez d'abord dormir. » Il avait ses vues ; il consentait bien au départ de son fils pour Paris, mais il voulait l'y mener et l'y placer lui-même ; ce qu'il fit en effet. Mais, au lieu de le confier aux jésuites, pour lesquels il le croyait avec raison peu fait, il l'établit au collége d'Harcourt. Il allait se séparer de lui, ce ne pouvait être le cœur tranquille et l'esprit en paix. Aussi, après quelques jours d'attente et pleins d'ennui, qu'il eut le courage de passer sans l'aller voir, il lui dit dans leur première entrevue : « Je viens savoir si votre santé est bonne, si vous êtes content de vos supérieurs, des autres et de vous-même. Si vous n'êtes pas bien, si vous n'êtes pas heureux, nous retournerons ensemble auprès de votre mère. Si vous aimez mieux rester ici, je vous prêcherai, vous embrasserai, et vous bénirai. » Son fils l'assura qu'il était content. Il prit alors congé de lui et passa chez le principal pour lui deman-

der s'il était satisfait de son nouvel élève : « Assurément, monsieur, c'est un excellent écolier ; mais, il y a huit jours, nous l'avons vertement chapitré, et s'il recommençait, nous ne pourrions le garder. » La faute de Diderot était d'avoir fait dès lors ce qu'il fit tant de fois plus tard, c'était de s'être chargé de la besogne d'autrui. Il avait composé une pièce de vers pour un de ses camarades dont la tristesse et l'embarras l'avaient intéressé. Telle fut par la suite, et dans sa laborieuse carrière d'écrivain, une de ses dispositions les plus constantes, et il la justifiait, au témoignage de Grimm, en disant : « On ne me vole pas ma vie, je la donne ; et qu'ai-je de mieux à faire que d'en accorder une partie à celui qui m'estime assez pour solliciter cet emprunt ? » Grimm lui-même en savait quelque chose, car Diderot, tout en se plaignant par fois, quand la charge devenait trop forte, ne s'épargna pas pour lui.

C'est ce qui lui faisait dire aussi, après avoir répété avec Sénèque, *sur la Brièveté de la vie* : « Allons, repasse tes jours et tes années, fais leur rendre compte. Dis-nous, combien de temps as-tu laissé ravir par un créancier, par une maîtresse, par un patron, par un client... ? Combien de gens n'ont-ils pas mis ta vie au pillage, quand toi, tu ne sentais pas ce que tu perdais.. ? » C'est ce qui lui faisait dire : « Je n'ai jamais lu ce chapitre sans rougir ; c'est mon histoire. » On peut encore attribuer à ce sentiment ces paroles qu'il écrivait, en reportant, vers la fin de sa vie, un regard de regret sur la manière dont il l'avait employée : « ....J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre et de laisser de côté celles où j'étais appelé par mon goût. » Mais chez lui le penchant à se donner, à se communiquer, à ne rien avoir à soi, à ne jouir de rien, seul et à part, était ce qui l'emportait ; c'est ce qui respire dans ce passage tout animé de cet esprit d'expansion, de sympathique effusion dont il était plein : « Un plaisir qui n'est que pour moi, me touche faiblement et dure peu. C'est pour moi et mes amis que je lis, que je

réfléchis, que j'écris, que je médite, que j'entends, que je regarde, que je sens; dans leur absence, ma dévotion rapporte tout à eux; je songe sans cesse à leur bonheur. Une belle ligne me frappe-t-elle, ils la sauront; ai-je rencontré un beau trait, je me promets de leur en faire part; ai-je sous les yeux quelque spectacle enchanteur, sans m'en apercevoir, j'en médite le récit pour eux. Je leur ai consacré l'usage de tous mes sens, de toutes mes facultés; et c'est peut-être la raison pour laquelle tout s'exagère, tout s'enrichit dans mon imagination et mes discours; ils m'en font quelquefois un reproche, les ingrats! »

Ses études terminées, son père, qui avait renoncé à le diriger du côté de l'Eglise, désira du moins le voir se tourner vers le barreau. Il le plaça, en conséquence, chez un procureur, de ses amis et de ses compatriotes, M• Clément de Ris, et lui écrivit dans sa sollicitude une lettre pleine de sages et pieux conseils, où il lui recommandait, entre autres choses, d'invoquer le Saint-Esprit. Sur quoi le jeune Diderot, qui était déjà un peu celui de certains de ses ouvrages futurs, disait, en souriant de cet article de la lettre de son père : « Invoquer le Saint-Esprit pour entrer chez un procureur: s'y est-on jamais ainsi préparé? »

Diderot resta deux ans dans cette position, assez pauvre clerc, mais très-studieux esprit, également curieux de latin, de grec, d'italien, d'anglais, de mathématiques et de philosophie, et de moins en moins disposé à suivre les vues de son père. Il fallait cependant se décider pour un état; s'il ne voulait être ni procureur ni avocat, qu'il se fit médecin, c'était ce que lui demandait, ce que lui faisait dire celui qui ne cessait de veiller sur lui de toute façon, et commençait à s'effrayer de voir un jour son fils sans profession. Mais Diderot avait déjà sa vocation, et ne prêtait l'oreille à aucune de ces propositions. Aussi comme l'ami de son père lui disait : « Que voulez-vous donc être? — Ma foi, rien, répondit-il, mais rien du tout. J'aime l'étude, je suis fort heureux, et je ne demande pas autre chose. »

Informé de cette réponse et de la résolution qu'elle annonçait, son père lui écrivit qu'il supprimait sa pension, insistant de nouveau sur le choix d'un état ou sur le retour dans la maison paternelle. Diderot, connaissant la tendresse de son père, ne crut qu'à demi à sa sévérité; il prit congé du procureur, resta à Paris, et y vécut assez péniblement de quelques leçons qu'il y donnait.

Ici se place un trait touchant, quoique d'une simplicité familière, que je rapporte parce qu'il dut laisser trace dans le cœur de Diderot, et contribuer à y former le fonds de bons sentiments qu'il conserva toujours, quels que fussent d'ailleurs par la suite ses écarts de doctrine et d'imagination. Son père persévérait dans son refus de secours; mais sa mère fléchissait, et lui envoyait de temps en temps quelque argent, non par la poste ou par des amis, mais par une pauvre servante, qui faisait soixante lieues à pied, lui remettait la petite somme que lui adressait sa mère, y ajoutait sans en parler ses épargnes personnelles, et refaisait ces soixante lieues. Trois fois elle lui donna cette marque de dévouement.

L'éloignement de sa famille, l'abandon où il se trouvait, la nécessité et la difficulté de vivre par ses propres ressources, rien ne put vaincre en lui cette passion de culture intellectuelle qui le retenait là où seulement il pouvait bien la satisfaire. Il eut cependant, pour y rester fidèle, de dures conditions à subir et parfois des moments pleins d'angoisse à passer. Il donnait des leçons; mais à la manière dont il en usait avec ses écoliers, refusant son temps aux uns et le prodiguant aux autres, selon qu'il en était mécontent ou satisfait, elles ne lui suffisaient pas. Il fallait donc autre chose : il composait des sermons pour des prédicateurs, des mémoires pour des avocats, des prospectus pour des libraires, et cependant de tout ce travail il ne tirait que d'assez minces et d'assez précaires profits. Pour en finir, il le croyait du moins, il se fit précepteur; mais il se trompait, ce n'était pas là une fin; ce n'était qu'une nouvelle nécessité de chan-

ger, car c'était la servitude au lieu de la pauvreté, et il était beaucoup moins propre à supporter l'une que l'autre. Aussi revint-il à celle-ci, quoique les étreintes en dussent cependant être parfois bien poignantes.

Un jour, c'était le dernier des fêtes du carnaval, il se trouvait absolument sans argent, il n'avait pas même soupé la veille. Ses amis avaient en vain tenté de l'associer à leurs joies. Il n'avait voulu ni leur avouer sa détresse, ni contracter avec eux de nouvelles obligations. Il resta seul renfermé dans sa chambre, espérant charmer par la lecture et la méditation l'ennui de sa solitude ; mais cette diversion ne lui suffit pas et il sortit, comptant sur plus de distraction au dehors ; il alla errer dans les champs; les champs, dans la triste disposition d'esprit où il se trouvait, ne lui furent pas plus doux que sa chambre solitaire, et il rentra accablé, l'amertume dans l'âme, épuisé d'ailleurs par le besoin et près de s'évanouir; son hôtesse, effrayée de sa paleur, vint à son aide et lui donna à souper. Touché profondément de ces soins, il se promit, si dans un avenir plus heureux il jouissait d'un peu d'aisance, de ne refuser à quelque homme que ce fût l'écu qu'il lui demanderait.

Il y eut aussi, dans cette vie de gène et d'expédients, des actes qui ne furent pas toujours irréprochables. Ainsi, afin d'obtenir de quoi payer ses dettes, il fit un peu plus qu'un tour d'écolier à un moine appelé le frère Ange, carme déchaussé, ami de sa famille et auquel il avait eu plus d'une fois recours : il tira de lui successivement diverses sommes d'argent au moyen de promesses fort peu sincères d'embrasser la vie religieuse et d'entrer dans son ordre; ce n'étaient pas là sa loyauté et sa franchise ordinaires, et il faut croire que la nécessité et un peu de ce mouvement d'imagination qui s'appelle espièglerie lui firent illusion sur cette action. Du reste, son père ne souffrit pas que l'affaire eût une autre issue que celle qu'elle devait avoir, et il s'empressa d'acquitter l'emprunt quelque peu irrégulier contracté par son fils. Si, comme on le prétend, Diderot a re-

présenté le frère Ange dans le personnage de l'un de ses romans, eu égard aux relations qu'il avait eues avec lui, le souvenir ne fut pas heureux, et il aurait mieux fait de s'en taire que d'y revenir par une telle fiction.

On connaît son drame du *Père de famille*, le fond en est emprunté à une circonstance de sa vie, durant ces laborieuses et pénibles années. Ce fut en effet vers ce temps, en 1741, qu'il fit, à peu près comme il le raconte dans sa pièce, la rencontre et la connaissance de la jeune fille qu'il choisit ensuite pour sa femme. Tout était ici plein de droiture et d'honneur, comme de sincère passion. Il trouva, dit-il, quelque part, sur son chemin, une femme belle comme un ange ; il l'aima et l'épousa.

Cependant, on doit l'avouer, il ne faut pas attendre de ce sentiment jusqu'à la fin tout ce qu'il semblait promettre au début. Grimm, qui connaissait bien Diderot, dit de lui : « Toutes les vertus toutes les qualités qui n'exigeaient pas de lui une grande suite dans les idées, une grande constance d'affection, lui étaient naturelles. » Les autres ne lui étaient donc pas aussi faciles. On voudrait pouvoir douter que sa femme n'eut pas à s'en apercevoir et à s'en plaindre; mais les preuves et les témoignages existent, et sa fille elle-même, qui cependant ne dit pas tout, en dit assez pour ne laisser à cet égard aucune incertitude. Il faut bien d'ailleurs le remarquer, Diderot, dans l'union qu'il forma, eut le tort de ne voir que le cœur et de ne pas tenir assez compte de l'esprit, et de ne pas chercher, dans celle dont il faisait sa compagne, une société d'intelligence aussi bien que de sentiment. Le péril était pour lui, une fois ce mécompte reconnu, de n'être plus assez fort pour ne pas se laisser aller à aimer, comme à penser ailleurs.

Quoi qu'il en soit, au début, son mariage eut du roman, et c'est ce qui déplut à son père, déjà fort mécontent de cette vie d'aventures qu'il lui voyait mener malgré ses instances et ses avis. Toutefois, après quelque temps de froideur, il se laissa toucher ; la jeune femme surtout trouva

grâce auprès de lui, et il finit par la recevoir et la traiter comme sa fille.

Mais Diderot dans son ménage n'était pas beaucoup plus à l'aise, il l'était même un peu moins que dans sa mansarde de jeune homme. Aussi dut-il redoubler d'efforts et de travail pour pourvoir à grand'peine aux besoins de sa famille. On le voit donc, vers cette époque, traduire et publier l'histoire de la Grèce de Stanyan, en 3 volumes (1743); puis, un peu plus tard, traduire et publier également, mais en société avec Toussaint, l'auteur du livre sur les *Mœurs*, le dictionnaire anglais de médecine (1746). Ce n'est pas tout; et comme ici je touche à l'un des points délicats de sa vie, j'avertis que je ne fais que suivre la leçon de sa fille elle-même, dans la notice qu'elle lui a consacrée; Diderot s'était attaché à une madame de Puysieux, qui était pauvre, avide et peu dévouée. Elle lui demanda de l'argent; il n'avait que celui que lui procurait sa plume : il traduisit, ou plutôt il arrangea, pour le publier en français, l'*Essai sur le mérite et la vertu*, le vendit 50 louis et les lui porta (1745). Sur une nouvelle demande, nouvelle publication, qu'il hâta même singulièrement, car ce fut du vendredi saint au jour de Pâques qu'il composa les *Pensées philosophiques* qui en furent l'objet; il les vendit également 50 louis, dont il fit le même usage (1746). Et je ne vais pas jusqu'au bout, parce que je ne puis tout nommer des œuvres qu'il publia au profit ou sous l'inspiration de cette femme; mais je ne dois pas oublier de dire que ce fut encore à son intention qu'il donna sa *Lettre sur les aveugles* (1749); et ce qu'il y a de piquant ici, c'est que ce fut pendant sa captivité à Vincennes, que cette lettre lui avait attirée, qu'il acquit la conviction que madame de Puysieux le trahissait.

Cependant Diderot n'était pas tout à ses nécessités et à ses faiblesses, il avait aussi l'âme aux idées, il les aimait pour lui, il les aimait pour les autres; après la passion de les acquérir, il n'en avait pas de plus vive que celle de les répandre et de les communiquer. Il était donc tout prêt à un

genre de productions qui en exigeait beaucoup et de très-diverses; il pouvait suffire à ce besoin de parler de toutes choses à un siècle curieux de toutes sciences, et l'*Encyclopédie* fut fondée. Il s'associa pour cette œuvre particulièrement d'Alembert, qui en fut avec lui le principal auteur, puis nombre d'autres écrivains, parmi lesquels il faut compter les plus illustres du temps. Ce fut alors que, pour de longs jours et des jours semés de bien des dégoûts, de bien d'ingrats travaux, il s'engagea dans cette vaste et difficile entreprise, de laquelle, au moment de la terminer, il écrivait qu'il s'en était occupé depuis vingt ans; que cependant elle n'avait pas fait sa fortune; qu'elle l'avait exposé plus d'une fois à quitter sa patrie ou à perdre sa liberté; qu'il lui avait consacré une vie qu'il aurait pu rendre plus utile et plus glorieuse, ajoutant ces paroles : « Le sacrifice des talents serait moins commun s'il n'était question que de soi; on se résoudrait plutôt à boire de l'eau, à manger des croûtes et à suivre son génie dans un grenier; mais pour une femme, pour des enfants, à quoi ne se résout-on pas ? Si j'avais à me faire valoir, je ne leur dirais pas : J'ai travaillé trente ans pour vous; mais je leur dirais : J'ai renoncé pendant trente ans pour vous à la vocation de nature. »

En effet, collaborateurs, libraires, gouvernement, tout lui devenait, à l'occasion, traverses, obstacles ou hostilités; il n'y avait que le public qui lui fût favorable.

Il faut cependant convenir que les procédés du gouvernement, au moins dans la personne de M. de Malesherbes, ne furent pas toujours fort durs pour lui. Un jour M. de Malesherbes prévint Diderot qu'il donnerait le lendemain l'ordre d'enlever ses papiers et ses cartons. « Ce que vous m'annoncez là, répondit aussitôt Diderot, me chagrine horriblement; jamais je n'aurai le temps de déménager tous mes manuscrits, et d'ailleurs il n'est pas facile de trouver, en vingt-quatre heures, des gens qui veuillent s'en charger et chez qui ils soient en sûreté. — Envoyez-les chez moi, écrivit de nouveau M. de Malesherbes, l'on ne viendra pas

les y chercher. » Et Diderot envoya la moitié de son cabinet chez celui qui devait y ordonner une perquisition. Il n'y avait pas là de quoi trop se plaindre. Il est vrai qu'il n'eut pas toujours affaire à des magistrats d'une sollicitude aussi bienveillante que celle de M. de Malesherbes.

Mais un coup qui lui fut plus sensible que toutes les tracasseries politiques auxquelles il était en butte, et qui en était, au reste, la conséquence indirecte, ce fut l'étrange procédé de son libraire Lebreton : il faut lire la lettre qu'il lui adressa dans cette circonstance pour lui exprimer sa juste indignation. Il s'y élève parfois jusqu'au ton de l'éloquence, et y excite, par les accents énergiques d'une émotion que l'on partage, la plus vive sympathie pour son légitime ressentiment. Il venait de publier un volume de l'*Encyclopédie*, dont il avait revu toutes les épreuves. Il eut besoin d'y rechercher un article qu'il voulait consulter; il le trouve mutilé, recousu, altéré. Il s'étonne, il ne sait comment s'expliquer une telle infidélité. Mais il est bientôt édifié ; tout le volume avait été traité de la même façon : c'était le libraire Lebreton qui, effrayé de la hardiesse des idées de certains morceaux et de la perspective de la Bastille, dont il se croyait menacé, avait, sous l'impression de cette double crainte, imaginé de tout revoir et de tout retoucher à sa manière. Diderot, en faisant cette découverte, fut comme frappé au cœur : c'était son œuvre, l'œuvre dont il répondait devant le public et ses collaborateurs, que l'on avait déshonorée ; c'était comme son enfant sur lequel on avait porté la main. « Mon père, dit la fille de Diderot, faillit en tomber malade; il cria, s'emporta, il voulut abandonner l'ouvrage. Puis, avec le temps, sans se consoler, il se calma ; mais jamais il n'en parla froidement. »

Cependant, une autre douleur qui, si elle ne fut pas aussi vive, fut peut être aussi amère, qu'il éprouva également au sujet de l'*Encyclopédie*, fut l'espèce d'abandon où finit par le laisser d'Alembert, moitié par prudence et de peur de compromettre son repos, moitié par intérêt et parce qu'il

n'était pas satisfait par les libraires dans des prétentions pécuniaires qui, il faut l'avouer, n'avaient pas la modération et l'équité de celles de Diderot. On lit dans une des ettres de celui-ci à Mlle Voland le récit d'une conversation qu'il eut à cet égard avec d'Alembert, et dans laquelle, quoique en termes mesurés et encore assez affectueux, il lui fait cependant sentir avec sévérité le peu de conséquence et de loyauté de sa fâcheuse conduite. A partir de cette époque, une assez grande froideur régna entre les deux collaborateurs, et ils restèrent quelquefois deux ans sans se voir.

Pour un autre c'eût été assez que cette charge de l'*Encyclopédie*, avec tout le travail et tous les soins pénibles qu'elle imposait ; pour Diderot, ce n'était pas un empêchement à d'autres productions d'un genre même assez différent de celles qu'il avait publiées jusque-là. En effet, pour mettre en pratique certaines théories littéraires qu'il avait avancées, il écrivit pour le théâtre *le Fils naturel* (1757), qui n'eut pas de succès, et le *Père de famille* (1758), qui en eut un assez éclatant.

Je ne fais point ici de la critique littéraire, je fais de l'histoire de la philosophie, et comme élément de cette histoire, un peu de biographie. Je ne m'arrêterai donc pas à disserter sur les deux drames de Diderot que je viens de nommer. Je me bornerai à dire du *Fils naturel* que la donnée en est étrange, la conception médiocre, l'exécution faible et surtout pleine de déclamations et de lieux communs ; et du *Père de famille*, qui vaut mieux, que, si on le veut juger avec quelque sévérité, on y trouvera plus de fièvre d'imagination que de véritable passion, plus de mouvement que de pathétique, et de faux naturel que de noble simplicité ; de plus, de l'un et de l'autre on peut assurément affirmer qu'ils sont d'un genre qui, sans doute, permet un certain intérêt, mais qui en soi est médiocre, et reste bien au-dessous des grandes œuvres du théâtre. Il faut entendre à ce sujet Voltaire dans ses justes et piquantes réflexions. Elles sont d'un juge et d'un maître auquel est chère avant tout

la dignité de l'art, qu'il ne peut reconnaître dans des compositions de cet ordre.

A cette époque de la vie de Diderot se place (1759) sa liaison avec Mlle Voland, autre épisode de son cœur, qui dura d'assez longues années, et ne fut pourtant pas le dernier. J'en fais mention ici parce qu'elle fut l'occasion de nombreuses et intéressantes lettres qu'il écrivit à cette personne distinguée, et qui, publiées pour la première fois il y a quelques années, forment à juste titre une partie de ses *Mémoires*. Il s'y peint en effet tout entier, avec tous ses sentiments, toutes ses pensées, toutes ses habitudes de vie. Il entretient celle à laquelle il s'adresse, avant tout, de sa passion, mais aussi, et surtout en avançant, de ses opinions, de ses travaux, de ses intérêts, de ses amitiés, de tout ce qui le touche, toujours avec un grand abandon d'âme, souvent avec délicatesse, quelquefois aussi avec un sans-gêne qu'expliquent en partie les mœurs de son temps, et en partie aussi son propre caractère. Il reste toujours un peu en lui, malgré son âge, du jeune Diderot allant chez Mlle Babuti, la jolie libraire du quai des Augustins, et lui disant, l'œil vif et l'air dégagé : « Mademoiselle, les Contes de La Fontaine, s'il vous plaît... un Pétrone, etc. »

J'ai déjà parlé de la facilité avec laquelle Diderot se livrait, se communiquait, donnait de son temps et de ses soins à qui lui en demandait, à qui venait lui en prendre. Il lui arrivait d'en accorder à des intrigants, à des espions, à des fripons, et d'être ainsi souvent dupe, sans cependant se corriger, car à la première occasion il recommençait. Je n'en citerai qu'un exemple, et du genre le plus innocent, pour montrer jusqu'où allait, à cet égard, sa facile complaisance. Épîtres, dédicaces, plans de comédies, préfaces, discours, il faisait de tout ; on le savait. Un jour donc un homme vint le prier de lui écrire un *avis au public* pour de la pommade qui faisait croître les cheveux ; Diderot rit beaucoup et écrivit l'*avis*.

Il ne gardait guère mieux son argent que sa plume ; il le

prodiguait aussi avec une rare insouciance; il le donnait, le prêtait, le jouait, le répandait en des dépenses qui étaient du luxe pour sa modeste fortune d'homme de lettres. Cependant, à la fin, l'âge venant, et sa fille, le seul enfant qui lui restât de quatre qu'il avait eus, grandissant, il songea, pour lui former une dot, à s'assurer un certain capital, et il résolut de vendre sa bibliothèque : grand sacrifice pour lui ! se séparer ainsi de ses amis, de ses maîtres, de ses auxiliaires assidus; il ne fallait pas moins que la force que peut donner le dévouement paternel pour s'y résigner. On aimait Diderot, on le plaignit; on s'intéressa à sa situation, et il arriva que, sur l'avis de Grimm, et par l'entremise de son ambassadeur le prince Galitzin, l'impératrice de Russie lui acheta sa bibliothèque, la lui laissa en toute jouissance jusqu'à sa mort, et l'en nomma même bibliothécaire aux appointements de 1,000 fr. par an.

Tant de bonne grâce dans le bienfait toucha vivement Diderot et l'engagea à ne pas se contenter de remercîments par lettres. Il fit donc un voyage en Russie, en 1773; il trouva à Saint-Pétersbourg Falcouet, qu'il y avait fait appeler, et avec lequel même il avait entretenu une correspondance pleine d'intérêt. Il eut cependant assez peu à se louer de l'accueil qu'il en reçut. Heureusement que Grimm, son ami de cœur, l'ami de son âme, comme il l'appelle quelque part, l'en dédommagea ; mais ce qu'il y eut de plus particulièrement gracieux pour lui, ce fut Catherine, qui, pendant tout le temps qu'il séjourna auprès d'elle, le vit et l'entretint presque tous les jours, le traita avec toutes sortes d'égards et de bontés. Lui, de son côté, se montra empressé, reconnaissant, délicat et indépendant tout ensemble. Frédéric, qui n'aime pas Diderot, écrit à ce sujet à d'Alembert, qu'on le trouve raisonneur ennuyeux, rabâchant toujours les mêmes choses ; mais Catherine ne s'en exprime pas ainsi dans sa lettre à Voltaire ; elle en parle, au contraire, dans les meilleurs termes. Ce qui fait que celui-ci, écrivant à Diderot, s'écrie : « Par ma foi, j'embrasse aussi l'impératrice de toutes les

Russies. Illustre Diderot, recevez mes transports de joie. »

Diderot, lui-même, rapporte que, comme il lui arrivait parfois, dans leurs libres entretiens, de se laisser aller avec elle à quelques paroles un peu vives, elle lui disait : « Allez toujours, entre hommes tout est permis. » Dans la soirée d'adieux, il y eut un moment où, sur un mot d'amitié qu'elle lui adressa, l'attendrissement le gagna ; mais il gagna aussi son interlocutrice, et il y eut entre eux des larmes échangées.

Je viens de dire le peu de goût que Frédéric avait pour Diderot ; voici, en effet, si on me permet de le faire remarquer en passant, comment il s'en explique dans sa correspondance avec d'Alembert :

« Je ne saurais soutenir la lecture de ses livres, tout intrépide lecteur que je suis ; il y règne un ton suffisant et arrogant qui révolte mon instinct de liberté. Ce n'était pas ainsi qu'écrivaient Aristote, Cicéron, Lucrèce, Locke, Gassendi, Bayle, Newton... ; » et plus loin : « Un de ses ouvrages me tomba naguère entre les mains ; j'y trouvai ces paroles : Jeune homme, prends et lis. Sur cela je fermai le livre, comprenant bien qu'il n'est pas fait pour moi, qui ai passé soixante ans ; » et plus loin encore : « Je fais grand cas des Turenne, des Condé, des Boileau, des Racine, des Bossuet, et, dans ce siècle, des Voltaire et des d'Alembert ; mais ma faculté admirative ou admiratrice étant restreinte à de certaines bornes, il m'est impossible d'englober dans ces actes de vénération des avortons du Parnasse, des philosophes à paradoxes et à sophismes, de faux beaux-esprits, des généraux toujours battus et jamais battants. »

Diderot à Saint-Pétersbourg, comme Descartes à Stockholm, eut à souffrir du rude climat sous lequel il vivait. On pense même qu'il contracta alors le germe de la maladie dont il mourut ; c'est ce qu'il dit, du moins, dans une lettre où il explique comment ce ne sont pas les eaux de la Neva, mais le climat, qui lui furent si funestes. Il avait donc hâte de revenir ; il fut de retour à Paris en 1774, après s'être arrêté

quelque temps en Hollande, et y avoir recueilli différentes observations sur les finances, le commerce, l'administration et l'instruction publique, qu'il publia dans son *Voyage en Hollande*.

Il avait alors produit la plupart de ses écrits. J'ai eu soin d'en indiquer en passant les principaux, du moins de ceux qui peuvent se nommer. Cependant il en est toute une classe plus particulièrement consacrée à la critique des beaux-arts, tels que l'*Essai sur la peinture*, les *Pensées* détachées sur la peinture, et surtout les *Salons* (1764, 1765, 1767, 1769), dont je n'ai pas fait mention et qui ne doivent pas être oubliés. Je ne dirai quelques mots que de ses *Salons* d'où sortirent tous les autres. Voici d'abord à quelle occasion il les composa, selon qu'il l'écrit à M[lle] Voland. Les amis de Diderot le mettaient volontiers à contribution et ne se montraient pas toujours très-satisfaits de ce qu'ils obtenaient de lui. Grimm l'avait prié de rendre compte pour lui de l'exposition des tableaux (1761) ; sans l'avoir lu, et uniquement parce qu'au lieu d'une lettre sur laquelle il avait compté, il en avait reçu un volume, il en parut assez peu content et le lui témoigna. C'était mal le payer de sa peine. Diderot s'en plaint et dit : « M. l'ambassadeur vient d'en user un peu durement avec moi. Il me demande un mot sur les tableaux ; je les vais voir et j'écris un volume ; je passe les jours et les nuits pour le contenter. Vous verrez par sa lettre comment j'ai réussi. » Mais Grimm revient bientôt de son premier jugement, ou plutôt il juge après avoir lu, et Diderot, de son côté, dans une autre lettre, écrit : « Savez-vous comment je me suis vengé de Grimm ? d'abord il a lu le volume sur les tableaux et l'a trouvé rempli d'idées neuves et agréables. Pendant qu'il le lisait, je lui ai fait deux autres morceaux que je viens de lui envoyer. » Il ne s'arrête pas là (1765), et, toujours à la place de Grimm, il se charge de la même tâche et avec non moins d'ardeur. « Ce fut un vrai tour de force, dit Grimm, et qu'on ne fait pas impunément à son âge. Il prit la plume et il écrivit dix-sept jours de suite, du soir au

matin, et remplit de style et d'idées plus de deux cents pages. » Du reste, d'après ce qu'il écrit lui-même, ç'a été une satisfaction pour lui que cet essai de ses forces. Il s'est convaincu qu'il lui restait pleinement et entièrement toute sa chaleur de trente ans avec un fonds de connaissances et de jugement qu'il n'avait pas alors. Grimm en est demeuré stupéfait ; il jure sur son âme qu'aucun homme sous le ciel n'a fait et ne fera une pareille chose. Quelquefois c'est de la conversation toute pure comme au coin du feu ; d'autres fois c'est tout ce qu'on peut imaginer d'éloquent et de profond. Quant à l'esprit qu'il porte dans cette critique et dans la critique en général, il l'indique en ces termes : « Je suis plus affecté des charmes de la vertu que des difformités du vice ; je me détourne directement des méchants, et je vole au-devant des bons. S'il y a dans un ouvrage, dans un caractère, dans un tableau, dans une statue, un bel endroit, c'est là que mes yeux s'arrêtent, je ne vois que cela, je ne me souviens que de cela. Que deviens-je quand tout est beau ? » Aussi, pour mieux voir en beau les œuvres qu'il juge, pour les mieux avoir selon son goût, son procédé habituel est de les refaire, en quelque sorte, et de substituer à ce qui y est, ce qu'il estime devoir y être : « L'un des beaux moments de Diderot, dit Marmontel, c'était lorsqu'un auteur le consultait sur son ouvrage. Si le sujet en valait la peine, il fallait le voir s'en saisir, le pénétrer, et d'un coup d'œil découvrir de quelles richesses et de quelles beautés il était susceptible. S'il s'apercevait que l'auteur avait mal rempli son objet, au lieu d'écouter la lecture, il faisait dans sa tête ce que l'auteur avait manqué, par exemple une pièce de théâtre. Après quoi il nous vantait l'ouvrage qu'on venait de lui lire, et dans lequel, lorsqu'il voyait le jour, nous ne retrouvions presque rien de ce qu'il avait cité. » C'est aussi ce qui lui faisait dire par l'abbé Arnaud : « Vous avez l'inverse du talent dramatique ; il doit se transformer dans tous les personnages, et vous les transformez en vous ; » et ce qui lui faisait écrire par Mme Necker : « Je continue à m'amuser infiniment de la

lecture de votre salon ; je n'aime la peinture qu'en poésie, et c'est ainsi que vous avez su nous traduire les ouvrages, même les plus communs, des peintres modernes. » Elle disait aussi de lui : « Je n'avais jamais vu dans les tableaux que des couleurs plates et inanimées ; son imagination leur a donné pour moi du relief et de la vie : c'est presque un nouveau sens que je dois à son génie. »

Diderot composa encore plusieurs écrits, deux de ses plus fâcheux romans, son *Essai sur le règne de Claude et de Néron*, son *Entretien avec d'Alembert*, et son *Rêve de d'Alembert*, sa *Critique d'Helvétius*, et d'autres opuscules dont il est inutile de tenir compte ici.

Mais il commençait à se plaindre de sa santé ; il disait qu'il n'avait plus d'idées, qu'il éprouvait une continuelle lassitude, qu'il sentait ses forces s'épuiser ; il parlait de son dégoût pour le travail, de l'état d'engourdissement dans lequel il se trouvait chaque matin. Le 19 février 1784, il fut atteint d'un violent crachement de sang. « Voilà qui est fini, dit-il à sa fille ; il faut nous séparer ; je suis fort, et ce ne sera peut-être pas dans deux jours, mais dans deux semaines, dans deux mois. » A ce premier accident succéda en effet bientôt une attaque d'apoplexie. Il n'y succomba pas sur-le-champ, mais depuis il ne fit que languir, et, le 30 juillet 1784, il expira en prenant son repas.

Durant sa dernière maladie, le curé de Saint-Sulpice vint le voir. Il le reçut à merveille, s'entretint avec lui d'œuvres et d'institutions de charité. Les visites se renouvelèrent, et un jour qu'ils étaient d'accord sur plusieurs points de morale dont ils s'étaient entretenus, le curé se hasarda à lui faire entendre que, s'il imprimait ces maximes et une courte rétractation de ses œuvres, cela ferait un fort bel effet dans le monde. « Je le crois, monsieur le curé, répondit Diderot ; mais convenez que je ferais un impudent mensonge. » Il eût été, en effet, difficile de concilier cet acte avec cette pensée qu'il exprimait à ses amis presque à sa dernière heure, au sujet des différentes manières d'arriver à la philosophie :

« Le premier pas vers la philosophie, c'est l'incrédulité. »

C'est peut-être ici le lieu de dire un mot de cette anecdote qui nous représente Diderot faisant apprendre le catéchisme à sa fille. Voltaire la rapporte et l'accompagne de réflexions assez aigres. Il n'y a pas de raison précise de la contester, et elle peut s'expliquer sans aucune invraisemblance. Toutefois, il est bon de remarquer que la fille même de Diderot, dans sa *Notice sur son père*, n'en dit rien, quoiqu'elle eût pu trouver plus d'une occasion d'en parler. De plus, Diderot, dans ses lettres à Mlle Voland, où il revient fréquemment sur les soins qu'il prend de l'éducation de sa fille, n'en dit rien non plus. Il dit même plutôt des choses qui, au lieu de l'appuyer, la combattraient. « Je suis fou à lier de ma fille, écrit-il en un endroit; elle me dit que sa mère prie Dieu et que moi je fais le bien; que ma façon de penser ressemble à mes brodequins, que je ne mets pas pour le monde, mais pour avoir les pieds chauds; que, quand elle regarde autour d'elle, elle n'ose pas rire des Égyptiens...; que, si elle était la mère d'une nombreuse famille et avait un enfant bien méchant, bien méchant, elle ne pourrait se résoudre à le prendre par le pied et à lui mettre la tête dans un poêle; » pensée qui, au reste, lui vient tellement de son père, qu'elle se trouve presque textuellement dans les *Additions aux pensées philosophiques*. Il la peint d'ailleurs comme une enfant d'un esprit très-éveillé et qu'il éveille encore. Elle paraît donc assez sevrée de ce lait des Furies dont Voltaire reproche à son père de la nourrir. De sorte que, si, en effet, Diderot s'est occupé de catéchisme avec sa fille, il n'y a pas trop de témérité à supposer que c'était pour le lui faire apprendre plutôt que pour le lui faire croire : et il pouvait bien le lui enseigner, mais il ne le lui prêchait guère; ce n'était pas dans sa nature de proposer aux autres une foi qu'il n'avait pas.

Du reste, pour jeter ici d'avance un coup d'œil sur ses opinions religieuses, je rappellerai que, un moment dévot, il devint bientôt déiste, et de déiste, moins que cela, et moins

encore, et, pour tout dire, athée; on en peut juger par la suite de ses écrits, et c'est ce que nous ferons plus tard. Mais d'avance et d'après des preuves et des témoignages suffisants, on peut, à cet égard, ne conserver aucun doute. Ainsi Naigeon, son confident, son ami, celui auquel il lègue par une lettre le soin de publier ses dernières œuvres, rapporte, en le lui attribuant, ce symbole de foi philosophique :

« Il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée. Le méchant qui nie l'existence de Dieu est juge et partie ; c'est un homme qui craint et qui sait qu'il doit craindre un vengeur.... L'homme de bien, au contraire, qui aimerait tant à se flatter d'une rémunération future de ses vertus, lutte contre son propre intérêt. L'un plaide pour lui-même, l'autre plaide contre lui; le premier ne peut jamais être certain du véritable motif qui détermine sa façon de philosopher; le second ne peut douter qu'il ne soit entraîné par l'évidence dans une opinion si opposée aux espérances les plus douces et les plus flatteuses dont il pourrait se bercer. »

On sait, du reste, ce qu'était Naigeon en matière de religion. Il ne se cachait guère et se déclarait même assez hautement; le plus sûr est, à cet égard, de s'en rapporter à ses écrits. Mais il est aussi des anecdotes qui, parce qu'elles ne les démentent pas, peuvent être citées avec quelque crédit. Ainsi, outre qu'on lui prête ce mot : « Je jure qu'il n'y a pas de Dieu, » voici une singulière circonstance où il trouva occasion de protester pour sa doctrine chérie : c'était en 1793 ; un jour, au plus fort de la terreur, il arrive dans une famille qui lui portait un sincère attachement ; il entre la figure bouleversée et donnant tous les signes du plus profond désespoir. On accourt, on s'alarme, on l'interroge : qu'y a-t-il? quel malheur le menace? Point de réponse. Sans doute sa vie est en danger... il faut le cacher. Où le mettra-t-on ? « Car vous êtes décreté, lui dit-on, vous êtes sur la liste des victimes? — Non; c'est bien pis. — Et quoi donc? — Ce monstre de Robespierre!... il vient de décreter l'Être su-

prême ! » Voilà quel était un des garants des opinions religieuses de Diderot.

Grimm, de son côté, dans un morceau à la *mémoire* de Diderot (attribué aussi à M. Meister [1]), s'exprime ainsi : « Quelque volontiers que je pardonne aux hommes de ne rien croire, je pense qu'il eût été fort à désirer pour la réputation de Diderot, et peut-être même pour l'honneur de son siècle, qu'il n'eût pas été athée. La guerre opiniâtre qu'il se crut obligé de faire à Dieu lui fit perdre les moments les plus précieux de sa vie..... Cependant, ajoute Grimm, défenseur passionné du matérialisme, on peut dire qu'il n'en était pas moins idéaliste par sa manière de sentir et d'exister ; il l'était malgré lui et par l'ascendant irrésistible de son caractère. »

C'est dans ce sens à peu près que parle aussi Morellet, lorsqu'il remarque, à l'honneur de la mémoire de Diderot, qu'il avait le désir de faire des prosélytes, non pas précisément à l'athéisme, mais à la philosophie, à la raison. Il est vrai, poursuit-il, que si Dieu et la religion se trouvaient sur son chemin, il ne savait ni s'arrêter ni se détourner. Mais on n'a jamais aperçu qu'il mît aucune chaleur à inspirer ses opinions en ce genre ; il les défendait sans aucune humeur et sans voir de mauvais œil ceux qui ne les partageaient pas.

Sa fille dit également qu'il était très-tolérant à l'égard de ceux qui ne partageaient pas ses opinions en matière de religion, et qu'il pensait qu'il fallait laisser une canne, pour s'appuyer à ceux qui n'avaient pas de jambes.

Quoique, dans la suite de cette biographie, j'aie eu plus d'une occasion de parler des amitiés de Diderot, je ne crois

(1) Ce morceau se trouve compris, sans désignation particulière, dans les œuvres de Grimm. Mais on sait que Grimm empruntait beaucoup à ses amis et les mettait largement à contribution. Ce même morceau se trouve également dans l'édition des œuvres de Diderot par Naigeon, mais sous le nom de M. Meister.

cependant pas inutile d'y revenir, ne fût-ce que pour en tirer quelques traits qui achèvent de le faire connaître.

Si je suis dans cette revue l'ordre de la célébrité et de l'éclat, plutôt que celui de l'intimité, je dois commencer par Voltaire.

Voltaire fut, en effet, un de ses amis; il lui fut bienveillant et favorable, quoique avec quelques mouvements passagers d'impatience et de mécontentement. Mais leur commerce, qui eut surtout lieu par lettres (ils ne se virent en effet qu'une fois et tard, en 1778, et ce fut après cette entrevue, dans laquelle Voltaire n'eut pas la parole à souhait, qu'il dit : « Cet homme est fait pour le monologue et non pour le dialogue »), leur commerce, dis-je, fut plutôt une affaire d'opinion que de cœur, et de parti philosophique que d'attachement personnel.

Il n'en fut pas de même de Rousseau. Rousseau fut véritablement un des amis particuliers de Diderot, mais à sa manière et avec son caractère, exigeant beaucoup et rendant peu, soupçonneux, fantasque, et même, dans le délire de son humeur et de son imagination, manquant de loyauté et se donnant les torts de la rupture. Diderot le lui reprocha vivement et même ne résista pas au désir de s'en expliquer et de s'en plaindre publiquement; ce qui fut fâcheux. Mais il est certain qu'il avait été pour Rousseau plein de chaleur, de dévouement, de soins empressés et de sollicitude.

Une familiarité également intime, quoique plus calme et plus durable, fut celle qui l'unit à d'Alembert. Cependant, à la fin et par les raisons que j'ai rapportées, sans se rompre précisément, elle se relâcha et se refroidit. La faute n'en était pas à Diderot.

D'Holbach, on le sait, l'eut en particulière affection et en société presque habituelle, le recherchait beaucoup et l'attirait constamment auprès de lui, soit à la ville, soit à la campagne. Diderot se plaisait dans son commerce : à la campagne surtout il se trouvait chez son ami comme en famille. Il faut lire, principalement dans ses lettres à Mlle Voland, la

description qu'il fait, à plusieurs reprises, de cette vie au Grandval, si doucement remplie par le travail solitaire et la libre méditation du matin, les entretiens du jour, les promenades du soir, la large hospitalité du maître de la maison, et le concours varié et choisi des visiteurs. La charge de Diderot n'y était pas bien lourde : suivre le baron dans les bois, sur les coteaux, à travers les champs ; chemin faisant, causer sans fin d'histoire ou de politique, de chimie ou de littérature, de physique ou de morale ; ne s'arrêter, au coucher du soleil et avec la fraîcheur de la soirée, que pour reprendre les mêmes sujets à table, dans cette réunion d'esprits polis, bienveillants et curieux de discussion ; et, ce qui était peut-être un peu moins gracieux, mais ce qui n'était pas cependant une gêne, car c'était un service d'amitié et qui coûtait peu à Diderot, voir, comme il le dit, le baron lui apporter le soir ses chiffons, et les venir chercher le matin, telle était sa vie au Grandval. Il n'y avait, certes, rien là qui dût beaucoup lui peser. Quant à ces dîners du dimanche et du jeudi à la ville, où il s'épanouissait si heureusement dans toute l'abondance et toute la facilité de ses libres pensées, il n'avait pas trop non plus sujet de s'en plaindre : c'étaient pour lui de vrais jours de triomphe.

Diderot fut également en très-bonnes relations avec l'abbé Raynal, pour lequel, au témoignage de Marmontel, il travailla pendant deux ans à l'*Histoire des Indes*, s'effrayant parfois lui-même de la hardiesse avec laquelle il faisait parler son ami, et lui disant : « Qui osera signer cela ? » A quoi l'abbé répondait : « Moi, et allez toujours. »

Il faut aussi compter parmi ses amis Helvetius, qu'il voyait toutefois assez rarement ; Marmontel, que j'ai déjà nommé ; l'abbé Morellet, et d'autres qu'il serait trop long d'énumérer.

Mais il en est deux, toutefois, que je dois plus particulièrement mentionner, parce qu'ils lui furent plus intimement unis, Grimm et Naigeon : l'un pour lequel, comme il l'écrit à Mlle Voland, il prit et garda plus d'une fois le tablier, en-

tendant par là les soins qu'il donnait à cette officine de critique dont était chargé le correspondant des souverains étrangers ; l'autre, auquel il donna la marque de confiance dont témoigne cette lettre, qu'il n'est peut-être pas sans intérêt de citer : « Comme je fais un long voyage (le voyage en Russie) et que j'ignore ce que le sort me prépare, s'il arrivait qu'il disposât de ma vie, je recommande à ma femme et à mes enfants de remettre tous mes manuscrits à M. Naigeon, qui aura pour un homme qu'il a tendrement aimé, et qui l'a bien payé de retour, le soin d'arranger, de revoir et de publier tout ce qui lui paraîtra ne devoir nuire ni à ma mémoire, ni à la tranquilité de personne. C'est ma volonté, et j'espère qu'elle ne trouvera pas de contradiction. »

Diderot était à connaître dans ses amitiés ; il l'est aussi dans son extérieur, dans son habitude de corps, dans les traits caractéristiques de sa physinomie. Or, Grimm nous fournit ici encore quelques traits remarquables dont nous pouvons profiter, et, quoique sans doute il le peigne avec une certaine faveur, il n'en trace cependant pas un portrait sans vérité. Voici comment il le représente : « L'artiste qui eût cherché l'idéal de la tête d'Aristote ou de Platon, eût difficilement rencontré une tête moderne plus digne de ses études. Son front large, élevé, découvert, mollement arrondi, portait l'empreinte imposante d'un esprit vaste, lumineux et fécond. Notre grand physionomiste Lavater croit y reconnaître quelques traces d'un caractère timide, peu entreprenant, et cet aperçu, formé seulement d'après les portraits qu'il a pu voir, m'a toujours paru d'une observation très-fine. Son nez était d'une beauté mâle ; le contour de la paupière supérieure plein de délicatesse ; l'expression habituelle de ses yeux, sensible et douce ; mais, lorsque sa tête commençait à s'échauffer, on les trouvait étincelants de feu ; sa bouche respirait un mélange intéressant de finesse, de grâce et de bonhomie. Quelque nonchalance qu'il eût d'ailleurs dans son maintien, il y avait naturellement dans

le port de sa tête, et surtout dès qu'il parlait avec action, beaucoup de noblesse, d'énergie et de dignité. Il semblait que l'enthousiasme fût devenu la manière d'être la plus naturelle de son âme, de sa voix, de tous ses traits. Dans une situation d'esprit froide et paisible, on pouvait souvent trouver en lui de la contrainte et de la gaucherie, même une sorte d'affectation ; il n'était vraiment Diderot, il n'était vraiment lui, que lorsque sa pensée l'avait transporté hors de lui-même. »

Diderot, de son côté, dit, à propos de son portrait par Michel Vanloo, dans lequel il avait peine à se reconnaître : « Mes enfants, je vous préviens que ce n'est pas moi. J'avais en une journée cent physionomies diverses, selon la chose dont j'étais affecté : j'étais serein, triste, rêveur, tendre, violent, passionné, enthousiaste ; mais je ne fus jamais tel que vous me voyez là... J'avais un grand front, des yeux très-vifs, d'assez grands traits, la tête tout à fait d'un ancien orateur, une bonhomie qui touchait de bien près à la bêtise et à la rusticité des anciens temps. » « Il était particulièrement livré à l'étude de la philosophie, dit-il encore de lui-même ; on l'appelait *le philosophe*, et on l'appelait ainsi parce qu'il était né sans ambition, qu'il avait l'âme honnête, et que l'envie n'en avait jamais altéré la douceur et la paix. Du reste, grave dans son maintien, sévère dans ses mœurs, austère et simple dans ses discours (sur tout cela laissons-le dire, mais ne le croyons pas absolument). Le manteau d'un philosophe était presque la seule chose qui lui manquât, car il était pauvre et content de sa pauvreté. Il n'aimait pas à s'entretenir des affaires publiques, mais des lettres et de la morale, des grandes questions de la philosophie, sur lesquelles, cependant, il avouait qu'il n'avait guère que des doutes à émettre ; car, si on lui demandait ce que c'était que le vrai, le bon et le beau, il n'avait point de réponses prêtes, et cependant il souffrait qu'on l'appelât philosophe. » Ainsi parle Diderot de lui-même.

Et maintenant que, soit d'après son propre témoignage,

soit d'après celui de ses amis, soit aussi d'après les différentes circonstances de sa vie, nous le connaissons suffisamment, peut-être est-ce le lieu de le juger en un point auquel j'ai déjà indirectement plus d'une fois touché, mais sur lequel il serait difficile de ne pas expressément s'expliquer. Il s'agit de celles de ses productions que je n'ai, certes, pas la pensée d'analyser et d'examiner, mais qu'il me faut au moins apprécier d'une manière générale.

Diderot, j'aime à le croire, ne les préméditait pas; il n'avait pas le dessein sérieux d'en faire des œuvres de licence et de corruption. Quand, par témérité, par bravade et ivresse d'imagination, il jetait ainsi au dehors cet athéisme et ce cynisme qu'il avait dans l'esprit plutôt que dans le cœur, il ne songeait sans deute pas par ces jeux effrénés de sa pensée à tenter et à perdre les âmes auxquelles il s'adressait; il ne voulait que leur procurer un de ces moments de folle joie et d'étranges relâchements que la raison peut parfois se permettre ou souffrir, et dont elle sort comme de l'ivresse, honteuse, mais non précisément pervertie et dépravée. Il en jugeait peut-être d'après lui-même, d'après sa propre expérience; et parce que, ces heures de triste délire passées, ces détestables rêves dissipés, il se retrouvait sain de cœur, et l'honnêteté sauve, il ne craignait pas pour les autres plus de mal que pour lui, et il les traitait, sans trop de scrupule, comme il se traitait lui-même. Mais il oubliait qu'un écrivain, surtout passionné comme il l'était, est un maître accepté, souvent même au delà de ses intentions et de ses vœux, par ceux qu'il séduit, et que, parlant à des femmes, à des jeunes gens, à des hommes de plaisir, pour leur dire, à sa manière, par ardentes peintures et hardis propos : « Il n'y a point de Dieu ; il n'y a point d'âme ; il n'y a que le corps et ses voluptés ; » il oubliait, je le répète, que quatre lignes de lui, comme le déclare une de ses admiratrices, les faisaient plus rêver et les occupaient plus vivement qu'un luvrage complet des prétendus beaux-esprits ; qu'il forçait o'attention, comme le dit aussi une autre d'entre elles, et

qu'ainsi en prêchant pour toute foi l'athéisme, et pour toute loi le plaisir, à des cœurs sans défense et déjà à demi gagnés, il exposait sa philosophie à recevoir, entre autres, le commentaire que voici, et qui se trouve dans un dialogue dont je cite textuellement les termes ; ce sont deux femmes qui parlent : Mme d'Epinay qui le rapporte, et Mme de Juilly sa belle-sœur.

— Mme de Juilly : « Je vous déclare que je ne crois à rien. — Mme d'Epinay : Mais en Dieu? — Pas même en Dieu, ma petite mère, si vous voulez que je vous le dise. — Paix donc, ma sœur ; si votre mari vous entendait! — Qu'est-ce que cela ferait donc ? C'est à son amant qu'il ne faut jamais dire qu'on ne croit pas en Dieu ; mais à son mari, cela est bien égal. » (Mémoires de Mme d'Epinay.)

On a déjà assez de peine à conduire l'humanité, en y employant les plus sages pensées et les plus sûres maximes : que sera-ce donc si on l'expose témérairement à tous les hasards trompeurs de l'esprit de doute et de licence? Il ne faut pas croire qu'on peut ainsi sans péril se jouer de ses destinées, et indifféremment lui prêcher Dieu ou la matière, la liberté ou la nécessité, le devoir ou la volupté. L'humanité est plus à ménager et à respecter qu'on ne le pense ; elle a plus besoin qu'on ne le suppose d'être prudemment retenue sous la forte discipline du bien et de la vérité. C'est ce que n'a point assez compris, ou trop oublié Diderot, et c'est ce qui lui a fait faire tant de fautes si regrettables, comme écrivain. Il a mal jugé de l'homme, et il en a, par suite, mal usé envers lui; il l'a traité comme s'il n'y avait ni à le contenir, ni à le diriger, comme si on pouvait impunément tout oser et tout se permettre avec lui. Son excuse est, si l'on veut, dans cette fâcheuse illusion; elle est aussi dans cette nature toute de fougue et d'emportement à laquelle il résiste si peu et qui le précipite si souvent. On a dit de lui que c'était un puits d'idées ; mais c'est un puits dont les eaux sont loin d'être toujours calmes et pures, et l'on sait trop ce qui parfois en sort avec débordement.

On pourrait aussi et plus justement le comparer à un volcan ; lorsqu'il est en feu, il lance de tout pêle-mêle, la flamme comme la fumée, la lave dévorante comme la poussière fécondante, des germes de mort comme de vie. Ce sera là, je le répète, si l'on veut, son excuse ; mais ce ne sera pas sa justification ; car ce puits d'idées est maître de ses ondes, et ce volcan l'est de ses jets ; ce génie tout ardent, tout incandescent qu'il soit, se possède cependant en ses pensées et en ses imaginations ; il est libre surtout dans la triste publicité qu'il leur donne si légèrement : qu'il en porte donc au moins pour une bonne part la grave et fâcheuse responsabilité. Mais j'ai assez parlé de l'homme, auquel j'aurai d'ailleurs par la suite plus d'une occasion de revenir ; il est temps que je passe au philosophe lui-même, qui est proprement l'objet de ce travail, dans lequel la biographie ne doit être qu'une introduction à l'étude des doctrines.

EXTRAIT DU COMPTE RENDU
De l'Académie des sciences morales et politiques,
RÉDIGÉ PAR M. CHARLES VERGÉ.
— Livraisons de février et mars 1852. —

MÉMOIRE

SUR DIDEROT

PAR M. DAMIRON.

II.

PHILOSOPHIE.

Théologie naturelle.

Toutefois, avant de considérer Diderot précisément comme philosophe, je voudrais dire quelques mots sur lui comme historien de la philosophie, ou du moins comme auteur d'un certain nombre d'articles publiés par lui, à ce titre, dans l'*Encyclopédie*. Ce sera, par un procédé assez légitime, l'apprécier dans la critique, avant de le suivre dans la doctrine.

Chez tout historien de la philosophie il y a deux choses à distinguer, l'histoire et la philosophie; l'une appliquée à la connaissance, et l'autre à la discussion et à l'appréciation des systèmes. Or, dans Diderot, ni l'une ni l'autre n'est vraiment éminente; l'histoire y est fragmentaire, éparse et par points détachés; elle y manque, par conséquent, de son

plus grand intérêt, lequel consiste à reproduire de suite et dans leur ordre les idées fondamentales des différentes écoles et à nous mettre ainsi sur la voie de la loi propre au développement de l'esprit philosophique ; elle y est également condamnée à ne faire que très-imparfaitement sentir les rapports de la philosophie avec les autres branches des conceptions humaines, telles que la religion, les lettres, la politique et les arts ; isolée des autres histoires, elle ne peut ni leur prêter ni en recevoir beaucoup de lumières. Elle pèche par défaut d'unité et d'ampleur.

Mais du moins, traitée de la sorte, est-elle pour Diderot, en l'absence d'un travail plus suivi et plus large, un moyen d'insister avec plus de profondeur et de précision, avec une plus rare érudition, sur les points particuliers qu'il aborde un à un, et de donner ainsi à ces morceaux le caractère de mémoires ? Je n'oserais l'affirmer. Diderot est fort instruit (1), sans doute; mais ce n'est pas un savant, ou il ne l'est que de seconde main et avec l'aide d'autrui, de Brucker en particulier (auquel il rend du reste hommage pour les nombreux secours qu'il lui emprunte); et il n'en peut guère être autrement. Ce n'est pas, en effet, avec sa fougue, et, si l'on peut le dire, son emportement aux idées, ce n'est pas non plus, il faut l'avouer, avec les impérieuses nécessités que fait peser sur lui la vaste et laborieuse entreprise dont il porte la plus lourde charge, qu'il lui est loisible de se livrer aux longues et sévères études d'une exacte érudition. Ce n'est pas, d'ailleurs, à cet esprit, toujours si prompt à se donner, à se prodiguer, à se laisser prendre son temps, ses soins et ses pensées ; ce n'est pas à l'auteur

(1) Il disait : « Je sais, à la vérité, un assez grand nombre de choses; mais il n'y a presque pas un homme qui ne sache sa chose beaucoup mieux que moi. Cette médiocrité en tout genre est la suite d'une curiosité effrénée et d'une fortune si modique, qu'il ne m'a jamais été permis de me livrer tout entier à une seule branche de la connaissance humaine. J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre, et de laisser de côté celles auxquelles j'étais appelé par goût. »

toujours si prêt et si ardent à produire, et produisant de tout, depuis le roman et le drame jusqu'aux livres de métaphysique, depuis ses *Salons* sur les arts jusqu'à ses articles sur les métiers, qu'on peut bien demander d'être un Gassendi ou un Bayle. Ce qu'il y a en lui du savant, c'est ce qu'il lui en faut pour le besoin du moment et pour le monde auquel il s'adresse; il n'en veut et n'en a pas davantage.

Quant à la philosophie dont il use dans l'examen des systèmes qu'il est appelé à juger, il ne faudrait pas croire sur sa réputation, et d'après certains de ses autres écrits, qu'elle est ici fort téméraire; on se tromperait. D'abord elle s'y marque à peine, et on ne s'aperçoit guère du sens auquel elle incline de préférence qu'à la faveur ou à la défaveur avec lesquelles il expose telles ou telles doctrines; en général, il analyse plus qu'il ne discute, et fait plutôt connaître qu'il n'apprécie les opinions dont il rend compte. Sa critique est peu approfondie, et ses jugements peu développés. Ensuite, ce qu'il y montre des principes qu'il admet, appartient à sa manière la plus moderée de philosopher (car il en a plusieurs); il ne s'agit, par conséquent, ici ni de matérialisme, ni d'athéisme, mais tout au plus de sensualisme, à peu près à la façon de Locke, et presque avec autant de mesure. On a cité son article *Aristippe*, comme contenant, sous le rapport de la morale, quelques traits un peu vifs; mais ils consistent en anecdotes plutôt qu'en propositions dogmatiques; et en général, dans l'*Encyclopédie*, Diderot philosophe sur un ton et dans un mode qui ne sont plus ceux surtout de ses dernières productions. On s'aperçoit qu'il travaille alors à une œuvre collective, destinée à être fort répandue, et qu'il ne voudrait pas, par imprudence, mettre en plus de périls qu'elle n'en court déjà par elle-même. Il s'impose donc certains ménagements, il entre dans de certains accommodements, dont Voltaire même lui fait un reproche, quoiqu'à vrai dire il n'y ait pas trop de quoi, et ce n'est plus ici le penseur qui ailleurs se contient et se modère si peu, a si peu d'égard et de respect; Diderot n'est jamais précisément un sage, mais

il peut être parfois, si je l'ose dire, un prudent, et c'est au moins relativement ce qu'il paraît en général dans ses divers articles de l'*Encyclopédie*.

Mais j'arrive à ce qui est plus expressément et plus directement sa philosophie ; et convaincu d'abord que chez lui il faut la chercher, comme on dit, un peu partout, car elle y est très-disséminée, ensuite qu'elle y est très-diverse d'une époque de sa vie à l'autre, au point même qu'à la fin elle est à peu près la négation de ce dont au commencement elle était l'affirmation, je ne me dissimule pas la difficulté d'en bien saisir l'esprit, la marche et le développement, et je n'espère y parvenir qu'en ayant soin de le consulter dans chacun de ses principaux écrits, pris chacun à sa date. Naigeon, dans les *Mémoires* qu'il lui a consacrés, a fait l'essai d'un tel travail, mais à sa manière et à son point de vue, avec son froid fanatisme de matérialiste et d'athée. Sans l'imiter, sans partager surtout ses sentiments et ses principes, on peut profiter de sa tentative, et faire, avec son secours, quelque chose qui soit plus impartial et plus complet.

Afin de disposer, dans mon analyse, les différentes parties de la philosophie de Diderot selon un ordre qu'il trace et qu'il autorise au moins spéculativement, quoique dans la pratique il ne le suive pas (il n'en suit aucun), je me réglerai sur celui qui résulte de sa définition et de sa division de la philosophie, telles qu'il les donne dans l'*Encyclopédie*.

Qu'est-ce donc, selon lui (ou plutôt selon Wolf, dont il emprunte ici les idées et même les termes), que la philosophie? La science des possibles en tant que possibles : ce qui revient à dire qu'elle est la science de la raison suffisante des choses, puisque tous les différents possibles ne peuvent être à la fois, qu'il y a une raison qui détermine les uns à être plutôt que les autres, et que c'est cette raison que la philosophie cherche à assigner (*Œuvres de Diderot*, tome XVIII, page 234.)

Et comme les possibles embrassent toutes choses et qu'il y a par conséquent une raison suffisante de toutes choses,

les objets de la philosophie sont, ce qui comprend tout en effet, Dieu, l'âme et la matière, et elle-même, elle est théologie naturelle ou science des possibles à l'égard de Dieu, psychologie ou science des possibles à l'égard de l'âme, et physique ou science des possibles à l'égard du corps; et, ce qui revient au même, elle est la science d'un être subsistant de toute nécessité par lui-même; autrement il y aurait des choses possibles de la possibilité desquelles on ne saurait rendre raison; et la science des êtres qui ont leur raison dans cet être subsistant par lui-même, et ont le nom de créatures : et comme ils manifestent leur action par la pensée ou l'étendue, il y a dans la science dont ils sont l'objet, la doctrine des esprits et la doctrine des corps.

De plus, parce que, avec ces sciences, il y a les applications auxquelles elles donnent lieu, une pratique avec une théorie, il y a une double philosophie, la philosophie spéculative, qui se borne à la contemplation, et la philosophie active qui règle l'action sur la contemplation: de là le culte qui dérive de la théologie naturelle, la morale qui dépend de la science des esprits, et l'industrie de celle des corps.

Tel sera l'ordre selon lequel je rechercherai dans les différents écrits de Diderot, et présenterai dans mon analyse, les nombreux éléments de philosophie qu'on trouve répandus chez lui. J'aurai soin en même temps de les faire se succéder, autant que possible, selon les dates auxquelles ils appartiennent. Si je prête ainsi à l'auteur un arrangement qu'il n'a pas fait, mais dont on ne saurait, sous peine de confusion, se passer en l'étudiant, je ne lui imposerai rien cependant qui, au fond, ne lui convienne.

Je commence par Dieu. Que pense Diderot sur Dieu? des choses très-diverses, et qui le sont en raison de la diversité de ses productions et des dates auxquelles elles se lient.

La première (1745) où il y ait trace de sentiments philosophiques est sa traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, ou plutôt les remarques et les réflexions qui l'accompagnent et qui font que l'ouvrage, comme il le dit, qui dans

le texte n'était proprement qu'une démonstration métaphysique, s'est converti par le commentaire en éléments de morale assez considérables. Or, voici ce qu'on trouve au sujet de Dieu, tant dans le *discours préliminaire* que dans les *notes* : « Le but de cet ouvrage est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, et que le bonheur temporel de l'homme est inséparable de la vertu : point de vertu sans croyance en Dieu, point de bonheur sans vertu ; ce sont les deux propositions de l'illustre philosophe dont je vais exposer les idées. »

« Des athées, ajoute Diderot, qui se piquent de probité, et des gens sans probité qui vantent leur bonheur, voilà mes adversaires. » (*Discours préliminaire.*) Il affirme donc ici Dieu, comme fondement de l'ordre moral, mais il s'exprime bientôt (dans les notes) plus clairement encore. « Si nous arrivions, dit-il, dans ce monde avec la raison que nous portions à l'opéra la première fois que nous y entrâmes, et si la toile se levait brusquement, frappés de la grandeur, de la magnificence et du jeu des décorations, nous n'aurions pas la force de nous refuser à la connaissance de l'ouvrier éternel qui a préparé le spectacle; mais qui s'aviserait de s'émerveiller de ce qu'il voit depuis cinquante ans? Les uns, occupés de leurs besoins, n'ont guère le temps de se livrer à des spéculations métaphysiques; le lever de l'astre du jour les appelait à leur travail; la plus belle nuit, la nuit la plus touchante, était muette pour eux, ou ne leur disait autre chose, sinon qu'il était pour eux l'heure du repos. Les autres, moins occupés, n'ont jamais eu l'occasion d'interroger la nature, ou n'ont pas eu l'esprit d'entendre sa réponse. Le génie philosophe qui, secouant le joug de l'habitude, s'étonna le premier des prodiges qui l'environnaient, a pu se faire attendre longtemps. » (Page 73.) Et plus loin (page 87) : « L'athéisme laisse la probité sans appui; il fait pis, il pousse indirectement à la dépravation. Cependant Hobbes était bon citoyen, bon parent, bon ami, et ne croyait pas en Dieu. Ces hommes ne sont pas conséquents; on offense un Dieu

dont on admet l'existence, et on nie l'existence d'un Dieu dont on a bien mérité. S'il y avait à s'étonner, ce ne serait pas d'un athée qui vit bien, mais d'un chrétien qui vit mal.» Enfin, page 90, et toujours dans les notes, on trouve encore ceci : « Si, dès ce monde, la vertu porte avec elle sa récompense, et le vice son châtiment, quel motif d'espérer pour le théiste ! n'aura-t-il pas raison de croire que l'être qui exerce dans cette vie une justice distributive entre les bons et les mauvais, n'abandonne pas cette voie consolante dans l'autre ? ne pourra-t-il pas regarder les biens présents dont il jouit comme les arrhes du bonheur éternel qui l'attend ? Mais si l'on supposait, au contraire, qu'un honnête homme ne peut être que malheureux en ce monde, et que la félicité temporelle est incompatible avec la vertu, l'économie singulière qui régnerait dans l'univers ne le porterait-elle pas à se méfier de l'ordre qui régnerait dans l'autre vie ? Décrier la vertu, n'est-ce pas prêter main forte à l'athéisme, n'est-ce pas ébranler l'existence d'un Dieu, sans fortifier la croyance à la vie à venir ? »

C'est là du déisme assurément, et même un déisme qui a cela de particulièrement satisfaisant, qu'il tend à prouver Dieu par des raisons tirées de l'ordre moral ; ce qui est la vraie manière de procéder, quand on veut démontrer non pas le Dieu auteur du monde, le Dieu du géomètre et du physicien, mais le Dieu père de l'humanité, le bon et le juste par excellence ; et si Diderot, en ce point, peut-être un peu trop disciple de Leibnitz, n'a guère vu, comme moyen d'intervention divine dans la conduite des choses humaines, que la justice et ses suites, et n'a point assez considéré en même temps l'épreuve, qui y a pourtant sa large part, il n'en a pas moins nettement conclu d'une certaine action de la Providence à la Providence elle-même.

Naigeon ne s'y est pas trompé, quand, dans ses observations sur cette opinion de Diderot, il dit, à son point de vue, qu'elle porte complétement à faux ; que c'est le premier aperçu d'un homme qui n'a vu qu'un côté de l'objet et qui

juge sans avoir fait une énumération complète des parties, pour parler la langue des logiciens; et lorsqu'il ajoute : «Aussi ne laissa-t-il subsister par la suite aucune pierre de l'édifice qu'il avait élevé avec tant de peine dans ses réflexions; il a même eu le courage et la sincérité, également rares, de réfuter lui-même très-directement et avec force la plupart des erreurs qui se trouvent dans ses notes;» on sait ce qu'il entend par ces erreurs en matière de religion naturelle.

La Harpe, à son tour, dit, au sujet de la même opinion de Diderot : « Il faut croire que le traducteur était alors bien gratuitement de mauvaise foi, ou qu'il pensait tout le contraire de ce qu'il a pensé depuis; car il est ici décidément théiste, comme il a été depuis décidément athée.

Tel est Diderot à son début : il est déiste, et il l'est sincèrement; mais il l'est aussi avec une disposition manifeste à varier dans sa croyance, qui finira même, comme nous le verrons, par le faire passer, de la présente affirmation, au doute et à la négation; un peu, au surplus, comme les moins sages ou les plus téméraires de ses contemporains, qui, en quittant Descartes, s'en tiennent d'abord à Locke, mais le dépassent bientôt et finissent par ne plus garder aucun des tempéraments de cet esprit sage et modéré. Diderot est à cet égard la fidèle expression de son temps, et c'est une des raisons de l'intérêt que l'on peut prendre à l'étude dont il est l'objet.

Dans les *Pensées philosophiques*, qui sont de 1746, Diderot est encore suffisamment déiste; il dit au début : « J'écris de Dieu; je compte sur peu de lecteurs, et n'aspire qu'à quelques suffrages. Si ces pensées ne plaisent à personne, elles pourront n'être que mauvaises; mais je les tiens pour détestables si elles plaisent à tout le monde. » Cependant, il a hâte de le déclarer, ce n'est pas le Dieu des dévots qu'il adore : il n'est pas de ceux qui ne voient en Dieu qu'un être terrible, de ceux dont on peut dire qu'ils ne craignent pas Dieu, mais qu'ils en ont peur; la pensée qu'il n'y a pas de Dieu est moins effrayante que celle qu'il y a un Dieu tel

que ceux-là se le peignent ; la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme. On le voit, c'est la thèse de Bayle dans ses *Pensées sur les comètes*. Diderot, qui, au témoignage de Naigeon, lisait beaucoup Bayle à cette époque, s'inspirait de son esprit. Or, cet esprit, dans un homme du 18e siècle, et tel surtout que celui auquel nous avons affaire, devait vite aller où il tendait, au doute et à la négation. Ce n'est néanmoins pas encore ici que nous trouverons Diderot incrédule, c'est plus tard. Pour le moment, s'il ne croit plus en Dieu autant qu'il y croyait d'abord, s'il n'y croit pas par les mêmes raisons, s'il néglige la preuve morale, qu'il a commencé par préférer, et insiste plus sur la preuve physique à l'exclusion de toute autre, il a cependant toujours sa foi. Il estime que l'aile d'un papillon offre des traces mille fois plus distinctes d'une intelligence qu'il n'y a d'indices que notre semblable a la faculté de penser, et qu'en conséquence il serait mille fois plus fou de nier qu'il existe un Dieu que de nier que notre semblable pense. Pour lui, il n'y a pas dans les raisonnements, les actions et la conduite d'un homme, plus d'intelligence, d'ordre, de sagesse et de conséquence que dans le mécanisme d'un insecte ; et la Divinité est aussi clairement empreinte dans l'œil d'un ciron, que la faculté de penser dans les ouvrages de Newton.

C'est à ce même ordre d'idées que peut se rattacher le raisonnement que met en action l'anecdote suivante, tirée de Diderot lui-même : « Un soir, nous attendions, dit-il, chez Helvetius, l'heure du souper. Nous en revenions comme toujours à cette fameuse question : Qu'est-ce que l'âme ? ce qui était dire : Qu'est-ce que Dieu ? Quand chacun eut gaîment ou gravement dit son ignorance ou son orgueil, Helvetius frappa du pied pour obtenir un peu de silence. Après quoi il alla fermer la fenêtre : « Voilà qu'il est nuit, dit-il ; « qu'on m'apporte du feu. » On lui apporta un charbon. Il prit les pincettes, s'approcha d'une console et souffla sur le charbon. Une bougie s'alluma. « Remportez ce Dieu, » dit-il en montrant le charbon, « j'ai l'âme, j'ai la vie du premier homme.

« Or, le feu qui m'a servi est partout, dans la pierre, dans le « bois, dans l'atmosphère. L'âme c'est le feu, le feu c'est la « vie. La création du monde est une hypothèse beaucoup moins « merveilleuse que celle que je cherche à vous expliquer. » Disant ces mots, Helvetius alluma une seconde bougie : « Vous voyez que mon premier homme a transmis la vie, sans l'existence d'un Dieu. » — « Vous ne vous apercevez pas, « lui dis-je alors, que vous avez prouvé l'existence de Dieu « en la voulant nier : car je veux bien que la vie soit sur la « terre, mais encore a-t-il fallu quelqu'un pour allumer le « feu ; j'imagine que le charbon ne se serait pas allumé tout « seul. »

Mais, pour en revenir aux *Pensées* elles-mêmes, ce que veut y établir Diderot, c'est que Dieu se prouve mieux par l'aile d'un papillon ou l'œil d'un ciron que par l'intelligence de l'homme, par un être privé de raison que par un être qui en est doué. Or, Dieu se prouve sans doute ainsi; mais quel Dieu? Rigoureusement, ce n'est pas le Dieu moral, ce n'est pas le Dieu juste et bon, ce n'est pas le Dieu de l'humanité : celui-là, il n'y a que l'humanité, que l'être doué de raison qui le démontre; c'est le Dieu de la nature, le Dieu de la matière et du mouvement. Aussi qu'arrive-t-il ? C'est que, quand Diderot se demande ce qu'est Dieu, tel qu'il le conçoit ici, après quelque embarras dans sa réponse, après avoir dit : « question que l'on fait aux enfants, et que les philosophes ont bien de la peine à résoudre ; » il finit par faire de son Dieu quelque chose de tellement sensible, qu'il est assez difficile de le distinguer du monde lui-même. « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux, dit-il; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire. Détruisez ces enceintes, élargissez Dieu, voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est pas. Si j'avais un enfant à dresser, je lui ferais de Dieu une compagnie si réelle, je multiplierais tellement autour de lui les signes indicateurs de la présence divine, que je l'accoutumerais à dire : Nous étions quatre, Dieu, mon ami, mon gouverneur et moi. » (*Ibid.* pages 214 et 215.)

A cette doctrine sur Dieu, l'auteur joint, dans ses *Pensées*, quelques considérations sur les religions positives, qu'il termine par cette espèce de profession de foi : « Je suis chrétien, non parce que saint Augustin l'était, mais parce qu'il est raisonnable de l'être. Je suis né dans l'Eglise catholique, apostolique et romaine, et je me soumets de toute ma force à ses décisions. Je veux mourir dans la religion de mes pères; je la crois bonne autant qu'il est possible à qui n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la Divinité et qui n'a jamais été témoin d'aucun miracle. » (Page 237.)

Voilà où en est sur Dieu Diderot dans ses *Pensées*. C'est encore à peu près le sentiment qu'il exprime dans ses *Notes* sur l'*Essai*, mais ce ne sera plus celui que nous allons trouver dans plusieurs de ses écrits ultérieurs.

Ainsi, d'abord dans sa *Lettre sur les aveugles*, qui paraît trois ans après les *Pensées* (1749), il fait dire à l'aveugle Saunderson, discutant sur Dieu avec un ministre : « Le mécanisme animal, fût-il aussi parfait que vous le prétendez, qu'a-t-il de commun avec un être intelligent? N'est-ce pas comme s'il déclarait maintenant douteuse la preuve qu'il avait précédemment accréditée? N'est-ce pas comme s'il passait d'une opinion à une autre? Avant il admettait Dieu à la vue de l'aile du papillon, de l'œil du ciron, et plus généralement la matière organisée; cette matière maintenant ne lui révèle plus rien. Reste donc le doute, puisque d'ailleurs il ne revient pas à son premier argument, celui qu'il tirait de l'ordre moral.

Aussi poursuit-il, avec son aveugle, en ces termes : « Un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l'homme, nous disons aussitôt : C'est l'ouvrage de Dieu; notre vanité ne se contente pas à moins; ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d'orgueil et un peu plus de philosophie? Si la nature nous offre un nœud difficile à délier, laissons-le pour ce qu'il est, et n'employons pas à le couper la main d'un être qui devient ensuite un nouveau nœud plus indissoluble que le premier. Demandez à un Indien

pourquoi le monde reste suspendu dans les airs, il vous répondra qu'il est porté sur le dos d'un éléphant. Et l'éléphant, sur quoi s'appuie-t-il? sur une tortue; et la tortue? Cet Indien vous fait pitié, et l'on pourrait vous dire comme à lui : Mon ami, confessez d'abord votre ignorance, et faites-moi grâce de l'éléphant et de la tortue. » (Page 307).

Et comme on lui oppose l'autorité de Leibnitz, de Newton et de Clarke en cette matière, Diderot, toujours sous son personnage, dit : « Je ne vois rien; cependant j'admets tout un ordre admirable: mais je ne compte pas que vous en exigiez davantage. Je vous le cède sur l'état actuel de l'univers, pour obtenir de vous, en revanche, la liberté de penser ce qu'il me plaira de son ancien et premier état. » (Page 327.)

Et ce qu'il lui plaît de penser à cet égard, c'est que dans le débrouillement de la matière il se rencontre une multitude d'êtres informes parmi quelques êtres bien organisés, des animaux sans tête, sans pieds ou sans estomac : il conjecture donc que, dans le commencement, où la matière en fermentation faisait éclore l'univers, les êtres informes étaient fort communs; et pourquoi pas aussi les mondes? combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se forment et se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés! « O philosophes, transportez-vous donc avec moi sur les confins de cet univers, au delà du point où je touche et où nous voyons des êtres organisés, et cherchez, à travers ces agitations irrégulières, quelques vestiges de cet être intelligent dont vous admirez ici la sagesse! Ce monde même que nous habitons, quel est-il? un composé sujet à des révolutions, qui toutes indiquent une tendance à la destruction; une succession rapide d'êtres qui s'entre-suivent, se poussent et disparaissent, une symétrie passagère, un ordre momentané. » (Page 330.)

Cependant Saunderson s'agite dans cet entretien; il était mourant, il lui survient un accès de délire, dont il sort en s'écriant : « O Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de

moi ! » C'est une prière, mais, si on me permet de le dire, elle est de complaisance plus que de confiance et de foi ; c'est de la résignation, mais par accommodement et concession, plutôt que par pieuse conviction. Diderot voudrait encore croire, mais il ne croit plus, il a lui-même infirmé les motifs qu'il en avait. Il a d'abord sacrifié la preuve morale à la preuve physique, il sacrifie celle-ci, à son tour, au doute, et Dieu est maintenant pour lui une hypothèse qui n'explique rien et dont on n'a que faire dans la science (1).

Une lettre de Diderot à Voltaire, de l'année même où parut la *Lettre sur les aveugles*, et qui roule précisément sur le point en question, vient confirmer ces remarques.

« Le sentiment de Saunderson, » écrit-il à son correspondant, dont évidemment il ménage et ne voudrait pas choquer le déisme, « n'est pas plus mon sentiment que le vôtre ; mais ce pourrait bien n'être pas ce que je vois. Ces rapports, qui nous frappent si vivement, n'ont pas le même éclat pour un aveugle ; il vit dans une obscurité perpétuelle, et cette obscurité doit beaucoup ajouter de force pour lui à ses raisons métaphysiques : c'est ordinairement pendant la nuit que s'élèvent les vapeurs qui obscurcissent en moi l'existence de Dieu ; le lever du soleil les dissipe toujours. »

Le voilà donc qui met sa foi en Dieu à la merci d'une sensation, et qui croit ou ne croit pas, selon qu'il fait jour ou nuit ; la lumière ou les ténèbres décident de sa religion : évidemment il en est au doute.

Cependant, je dois le faire observer, Rousseau, qui ne doutait pas, rendant compte de l'état de son âme, dans l'épanchement d'un entretien intime, au témoignage de Mme d'Epinay, s'exprimait à peu près dans le même sens que Diderot : « Quelquefois, au fond de mon cabinet, disait-il, mes deux poings dans les yeux, ou au milieu des ténèbres de la

(1) Dieu n'est plus même alors l'hypothèse dont on rapporte que Lagrange disait à sa manière : « Zolie hypothèse et qui explique beaucoup de zoses. »

nuit, je suis de l'avis de Saint-Lambert ; mais voyez cela, s'écriait-il, en montrant d'une main le ciel, la tête élevée et avec le regard d'un inspiré : le lever du soleil, en dissipant la vapeur qui couvre la terre, et en m'exposant la scène brillante et merveilleuse de la nature, dissipe en même temps tous les brouillards de mon esprit. Je retrouve ma foi, mon Dieu, ma croyance en lui ; je l'admire, je l'adore, et je me prosterne en sa présence. »

Diderot, poursuivant dans sa lettre à Voltaire, ajoute : « Voici quelques raisonnements que j'aurais prêtés à Saunderson, sans la crainte de ceux que vous m'avez si bien peints ; » et ces raisonnements reviennent en résumé à ces points : pour que quelque chose soit, il faut que quelque chose ait été éternellement ; pour que quelque chose de matériel soit, il faut que quelque chose de matériel ait été de toute éternité ; et de même pour ce qui est spirituel. D'où suit, selon Diderot, cette conclusion, que les êtres spirituels et corporels sont le composé de l'univers, et que l'univers est Dieu : conclusion, dit-il à Voltaire, que simplifierait et confirmerait l'opinion qui vous est commune avec Locke, que la pensée pourrait bien être une modification de la matière.

En effet, il n'y aurait plus alors à s'embarrasser de la distinction de l'âme et de la matière ; car il n'y aurait plus que la matière, et Dieu lui-même serait la matière éternelle, comme l'homme et le monde la matière temporaire ; et l'esprit en toutes choses ne serait qu'une propriété, qu'un mode de la matière ; ce serait certes là une simplification, mais non une démonstration de la conclusion de Diderot.

On lit encore dans la même lettre ces paroles : « Ah ! monsieur, qu'il est facile à un aveugle de se perdre dans un labyrinthe de raisonnements semblables, et de mourir athée... Mais je laisse à Saunderson ce qui reste aux sceptiques les plus déterminés, toujours quelque espérance qu'ils se trompent. Mais, que cela soit ou non, je ne suis point de leur avis ; je crois en Dieu, quoique je vive très-bien avec des

athées. » — Suit l'éloge de ces athées avec cette remarque qui le termine, et qui laisse assez peu de valeur à ces mots *je crois en Dieu* dans la bouche de Diderot : « Il est très-important de ne pas prendre la ciguë pour du persil, mais nullement de ne pas croire en Dieu. Le monde, disait Montaigne, est un esteuf qu'il a abandonné à peloter aux philosophes; j'en dis presque autant de Dieu. »

Ce n'est pas ce que soutenait Diderot, dans ses notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, lorsqu'il se proposait de prouver que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, qu'il affirmait même plus positivement qu'il n'y a point de vertu sans croyance en Dieu, et qu'il allait jusqu'à dire des athées qui se piquent de probité : voilà mes adversaires. C'est tout le contraire maintenant qu'il soutient ; c'est l'indifférence de l'idée de Dieu, en matière de morale, qu'il professe; opinion que Voltaire relève quelque part, et attaque en la poussant ainsi à ses conséquences rigoureuses : A défaut d'un autre Dieu, je suis mon dieu à moi-même, je suis ma loi, je ne regarde que moi. Si les autres sont moutons, je me fais loup; s'ils sont poules, je me fais renard. »

Cette lettre de Diderot à Voltaire était une réponse, et voici le passage qui avait surtout provoqué la discussion entre eux : « Je vous avoue, disait Voltaire, que je ne suis point du tout de l'avis de Saunderson, qui nie Dieu parce qu'il est né aveugle. Je me trompe peut-être, mais j'aurais à sa place reconnu un être intelligent, qui m'aurait donné tant de suppléments de la vue; et, en apercevant par la pensée des rapports infinis dans les choses, j'aurais soupçonné un ouvrier infiniment habile. Il est fort impertinent de prétendre deviner ce qu'il est, et pourquoi il a fait tout ce qui existe ; mais il me parait bien hardi de nier qu'il est. »

C'est à ces réflexions que répondait Diderot, en faisant des concessions apparentes à Voltaire, mais, au fond, en le combattant et en le traitant même dans l'intimité, avec d'Alembert, de *cagot* et de *cause-finalier*.

J'avance, et sans m'arrêter, sur tous les pas que fait Diderot dans la voie où je le suis, il ne faut pourtant pas que je néglige ceux de ses écrits où se marque plus particulièrement sa tendance au doute et à l'indifférence, au sujet de Dieu. Ainsi le traité de l'*Interprétation de la nature* (1754) se termine par cette prière qui en résume l'esprit : « J'ai commencé par la nature, qu'ils ont appelée ton ouvrage, et je finirai par toi, dont le nom sur la terre est Dieu. O Dieu, je ne sais si tu es, mais je penserai comme si tu voyais dans mon âme, j'agirai comme si j'étais devant toi.... Je ne te demande rien dans ce monde, car le cours des choses est nécessité par lui-même si tu n'es pas, ou par ton décret si tu es. J'espère en tes récompenses dans l'autre monde, s'il y en a un, quoique tout ce que je fais dans celui-ci je le fasse pour moi. Si je suis le bien, c'est sans effort; si je laisse le mal, c'est sans penser à toi... Me voilà tel que je suis, portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire, ou peut-être ta créature... »

Dans son *Supplément au voyage de Bougainville* (de 1772 à 1775), parmi tant d'autres propositions d'un ton et d'une philosophie morale si étranges, particulièrement en ce qui regarde la famille, et que je ne voudrais pas avoir à reproduire ni à examiner ici, on lit des phrases telles que celles-ci : « Ces préceptes singuliers, je les trouve opposés à la nature et contraires à la raison ; faits pour fâcher à chaque instant le vieil ouvrier qui a tout fait sans main, sans tête et sans outils, qui est partout et qu'on ne voit nulle part, qui dure aujourd'hui et demain et qui n'a pas un jour de plus, qui commande et n'est pas obéi, qui peut empêcher et n'empêche pas... Je ne sais point ce que c'est que ton grand ouvrier, mais je me réjouis qu'il n'ait point parlé à nos pères, et je souhaite qu'il ne parle pas à nos enfants, car il pourrait leur dire les mêmes sottises, et ils feraient peut-être celle de le croire. » Ainsi s'exprime, dans la fiction de Diderot, le sauvage Otaïtien devant l'aumônier de l'expédition qui est son hôte, et qui se montre avec lui sur toutes cho-

ses, il faut en convenir, d'une bien facile composition ; et ce n'est pas tout, il lui en dit bien d'autres, et des plus fortes, sur lesquelles je passe, et que je n'ai aucun goût à rapporter.

Dans son *Dialogue avec d'Alembert*, qui est aussi une fiction, quoique celle-là plus vraisemblable, Diderot répond aux doutes de son ami sur la possibilité de substituer à Dieu la nature comme premier principe des choses, par toute une théorie dont il présente la conclusion en ces termes : « Mettez donc à la place de Dieu une matière sensible, en puissance d'abord et puis en acte, et vous avez tout ce qui est produit dans l'univers, depuis la pierre jusqu'à l'homme. »

Enfin, dans son *Entretien avec la maréchale de Broglie* (1777), lequel eut, dit-on, réellement lieu, et fut écrit par Diderot en sortant de chez elle, à ces mots de la maréchale : « C'est donc vous qui ne croyez à rien, » il répond : « Moi-même. » Et comme elle poursuit et lui dit : « Si je n'avais rien à espérer ni à craindre quand je ne serai plus de ce monde, il y a bien des douceurs dont je ne me priverais pas, à présent que j'y suis ; j'avoue que je prête à Dieu à la petite semaine, » il lui répond encore : « Pour moi, je mets à fonds perdu. — Mais c'est la ressource des gueux. — M'aimeriez-vous mieux usurier ? — Mais oui ; on peut faire l'usure avec Dieu, tant qu'on veut, on ne le ruine pas ; et vous, n'attendez-vous rien ? — Rien. — C'est triste. — On n'en vaut pas moins pour cela... — Mais ce monde-ci, qu'est-ce qui l'a fait ? — Je vous le demande. — C'est Dieu. — Et qu'est-ce que Dieu ? — Un esprit. — Mais si un esprit fait la matière, pourquoi la matière ne ferait-elle pas un esprit ? — Et pourquoi le ferait-elle ? — C'est que je lui en vois faire tous les jours, témoin l'âme des bêtes. »

Dans ces deux derniers écrits, Diderot ne fait en quelque sorte que reproduire ses propos familiers touchant l'existence de Dieu. Aussi nous préparent-ils bien à le voir, dans la vie commune, dans le monde, dans la société de ses amis, en converser sur le même ton et dans le même esprit.

J'ai rapporté, en traitant de d'Holbach, deux des scènes

de l'intimité dans lesquelles est mis en jeu et se déclare nettement l'athéisme de Diderot : l'une est celle dans laquelle, au moins d'après Suard et Garat, il touche, ébranle, entraîne, convertit, si l'on peut le dire, d'Holbach à son incrédulité ; l'autre est celle où on le voit aux prises, non sans quelque embarras, avec l'abbé Galiani, dont les arguments, bien que d'un comique quelque peu empreint de bouffonnerie, ne laissent pas que d'avoir leur force et leur solidité. J'en voudrais encore rappeler deux ou trois, qui nous le représentent soutenant le même personnage, mais avec quelque variété d'action.

Ainsi, un jour, c'était dans les champs, il avait cueilli un bluet et un épi, et il semblait interroger son cœur : « Que faites-vous là? lui dit Grimm. — J'écoute. — Qui est-ce qui vous parle? — Dieu. — Eh bien? — C'est de l'hébreu; le cœur comprend, mais l'esprit n'est pas assez haut placé. »

Une autre fois, au Grandval, et dans une conversation badine qui ne l'était toutefois qu'en apparence, il soutenait que tout ce qui vit est éternel, et qu'il y a eu principe comme un grand polype, qui se fractionne, se divise, et dont tout être vivant est une division. (Lettre à Mlle Voland, 1760.).

Puis, c'est encore une autre conversation, toujours au Grandval, dont il peint les interlocuteurs, parmi lesquels il tient le dé, discourant de la mort, de la vie, de ce monde et de son auteur prétendu, comme il dit. Quelqu'un fait alors cette remarque : Qu'il y ait un Dieu ou non, il est impossible d'introduire cette machine, soit dans la nature, soit dans une question, sans l'obscurcir. Une autre personne estime que si une supposition expliquait tous les phénomènes, il ne s'en suivrait pas qu'elle fût vraie; car qui sait si l'ordre général n'a qu'une raison? Que faut-il donc penser d'une supposition qui, loin de résoudre la seule difficulté pour laquelle on l'imagine, en fait éclore une infinité d'autres? « Parmi ces difficultés, il y en a une que l'on propose depuis que le monde est monde, poursuit Diderot : c'est que

les hommes souffrent sans l'avoir mérité. On n'y a pas encore répondu ; c'est l'incompatibilité du mal physique et du mal moral avec la nature de l'être éternel. Dans ces occasions, quel est le bon parti à prendre ? celui, mon amie, que nous avons pris : quoi que les optimistes nous disent, nous leur répondrons que si le monde ne peut exister sans les êtres sensibles, ni les êtres sensibles sans la douleur, il n'y avait qu'à demeurer en repos. Il s'était bien passé une éternité avant que cette sottise-là fût faite. — Le monde une sottise ! la belle sottise pourtant ! c'est, selon quelques habitants du Malabar, une des soixante-quatorze comédies dont l'éternel s'amuse. » (Lettre à Mlle Voland.)

Que de réflexions il y aurait à faire sur une société dans laquelle de telles choses se disaient familièrement et allaient comme d'elles-mêmes ; dans laquelle ce n'était pas seulement pour quelques penseurs à part et comme retirés dans le sanctuaire de la métaphysique, mais pour le monde, mais pour les femmes et les enfants, et dans la familiarité du commerce le plus habituel de la vie, que se tenaient de tels propos ! Qu'était-ce donc qu'une société ainsi pénétrée de doute et d'indifférence, touchant les questions les plus vitales de la destinée humaine ? Qu'était-ce que ces âmes, ainsi livrées à l'aventure, sans croyance et sans règle, sur cet océan du présent et de l'avenir, déjà si difficile, si laborieux à affronter pour qui a sa foi, sa lumière, sa route tracée, et comme un port où se réfugier avec un hôte divin pour l'y recevoir et l'y abriter ? Où allaient-elles, où se précipitaient elles ainsi, comme en se jouant ? et ne leur fallait-il pas un de ces grands coups et de ces terribles réveils que Dieu, dans sa sagesse et sa sévère bonté, ménage à ses oublieuses créatures, en leurs jours de folles joies, pour les ramener à de plus sérieuses, à de plus fermes pensées ?

Et on va le voir, par un nouveau trait tiré de la même correspondance de Diderot, ce n'était pas seulement la société laïque qui était atteinte de ce mal, c'était la société ecclésiastique elle-même. En effet, voici ce qu'il raconte : « Je

fis hier un dîner fort singulier (ce n'était plus chez d'Holbach, qu'on le remarque); je passai presque toute une journée avec deux moines qui n'étaient rien moins que bigots. L'un d'eux me lut un cahier d'un traité d'athéisme très-frais et très-vigoureux, plein d'idées neuves et hardies; j'appris avec édification que cette doctrine était la doctrine courante de leurs corridors. Au reste, ces deux moines étaient les gros bonnets de leur maison ; ils avaient de l'esprit, de la gaîté, de l'honnêteté, des connaissances. Quelles que soient nos opinions, on a toujours des mœurs quand on passe les trois quarts de sa vie à étudier, et je gage que ces moines athées sont les plus réguliers de leur ordre. Ce qui m'amusa beaucoup, ce furent les efforts de notre apôtre du matérialisme pour trouver dans l'ordre éternel de la nature une sanction aux lois; mais ce qui vous amusera davantage, c'est la bonhomie avec laquelle cet apôtre prétendait que son système, qui attaquait tout ce qu'il y a au monde de plus révéré, était innocent et ne l'exposait à aucune suite désagréable, tandis qu'il n'y avait pas une phrase qui ne lui valût un fagot. »

J'arrêterai là ma revue des différents moments, si on peut le dire, et par suite des différents sens de la doctrine de Diderot sur Dieu; je l'ai en effet, je crois, poussée aussi loin qu'il convenait, et je ne sache pas de point de quelque importance qu'elle n'ait touché et mis en lumière. Je n'ai donc rien à ajouter à ce qui précède en fait d'exposition. Mais il n'en serait pas de même s'il s'agissait de critique et de discussion. J'aurais alors beaucoup à dire, car il y aurait bien des erreurs à relever et à réfuter. Mais ces erreurs, je les ai déjà rencontrées et longuement combattues pour la plupart, dans De la Mettrie et surtout dans d'Holbach. Je puis donc me dispenser d'y revenir dans Diderot, et m'en tenir avec lui aux arguments dont j'ai usé avec les deux autres. Ils ne valent pas moins contre lui que contre eux. Je ne les reproduis donc pas, j'y renvoie.

Je demanderai toutefois la permission d'y joindre une

explication qui, sans s'adresser plus particulièrement à Diderot lui-même, touche à une difficulté qu'il soulève également, et dont voici l'esprit : Ce Dieu que vous admettes, ce vieil ouvrier que vous supposez partout et qu'on ne voit nulle part (ce sont ses expressions), dans son rapport avec l'espace, est fini ou infini. S'il est fini, s'il n'est pas partout, mais quelque part, il a son lieu, sa place, et comme sa région déterminée ; il habite ici ou là, ni plus ni moins que chacun des êtres qui sont situés et circonscrits dans l'espace ; et le voilà soumis à la condition de limitation imposée aux créatures, le voilà, aux proportions près, borné comme elles dans son être. En ces termes, est-ce encore Dieu ? est-ce l'être souverain ? ou, s'il est infini, réellement infini, présent à tout l'espace et en occupant tous les points, n'en exclut-il pas par là même tout autre être que lui ? n'y est-il pas seul et sans partage ? et, dans ce cas, que sont, que peuvent être ces prétendues existences que, sous le nom de créatures, on tenterait vainement d'associer à la sienne ? de simples apparences, des modes, des manifestations, et comme des actes de présence de la sienne. Alors Dieu, qui l'était si peu dans la première de ces hypothèses, le devient tellement dans celle-ci, qu'il ne souffre rien à côté de lui, et que, faute de lieu pour s'y asseoir et y prendre consistance, la création est impossible ; il n'y a plus, par conséquent, créateur et créature, mais une substance unique, dont tout le reste n'est qu'une forme ; il n'y a plus que cet immense polype, comme dit encore Diderot, dont nous ne sommes, de même que tous les autres êtres, que des divisions ou des membres.

Ainsi un Dieu qui n'en est pas un, ou un Dieu qui l'est à l'excès, qui l'est jusqu'à l'exclusion de toute autre existence que la sienne, voilà en deux mots l'objection. Qu'elle en est la solution ?

Dieu, qui n'est limité en rien, ne l'est par conséquent pas dans l'espace ; il n'est pas renfermé dans un lieu à part et comme confiné en un point ; il est partout, mais partout comme il y doit raisonnablement être, et de telle manière

que sa présence ne soit pas en effet une contradiction à son œuvre. Ainsi, puisque, en créant, il a fait être ce qui n'était pas, et mis les choses là où elles n'étaient pas, qu'il leur a donné en propre une place dans l'espace, à moins d'être lui et elles tout ensemble, de se confondre avec elles après s'en être distingué, de leur reprendre d'une main ce qu'il leur a départi de l'autre, d'en être, en un mot, du même coup le destructeur et l'auteur, il faut bien qu'il ne se substitue pas lui-même en leur lieu, qu'il ne soit pas là où elles sont, sous peine d'être ce qu'elles sont, qu'il ne les supplée pas au point de les supprimer, et qu'il leur maintienne leur situation pour leur assurer leur existence; il n'en reste pas moins avec son immensité, c'est-à-dire avec son infinie possibilité d'être présent, comme force, partout où il doit l'être, et en la façon dont il doit l'être; il n'en a pas moins la pleine possession de tous les points de l'espace, pour y faire être et y conserver tout ce qu'il a résolu d'y créer. Seulement il les occupe en Dieu, selon sa spirituelle nature, et de manière à n'en pas rejeter, à y faire durer au contraire et à y assister incessamment les êtres sortis de sa main.

Il dispose de l'espace et ne le remplit pas, il ne l'occupe pas comme un corps avec une sorte d'impénétrabilité exclusive de toute substance étrangère à la sienne ; il y est selon ce qu'il est, c'est-à-dire comme une âme, qui ne le ferme à rien et l'ouvre à tout, y appelle et y ordonne tout. De sorte qu'il est en effet partout où il y a une créature à soutenir et à conduire, partout où il y a place pour sa sagesse et sa bonté, partout où il y a un point pour son universelle providence; il ne fait défaut nulle part; intimement présent à toutes ses œuvres, il n'est *jamais loin d'aucune d'elles*, et il *habite en chacune d'elles*, mais c'est par sa puissance, qui suffit à tout, et non par une sorte de continuité ou d'ubiquité matérielle qui résisterait et s'opposerait à tout, exclurait tout de l'être pour y rester seule. Telle est l'immensité de Dieu, telle est sa faculté, réglée sur ses autres attributs, d'avoir à soi sans limites et de peupler sans fin l'espace qui, comme

le temps, lui est un moyen de création; son immensité est au service de sa sagesse et de sa bonté, douées l'une et l'autre de la vertu de pénétrer, et de se porter partout où il y a à produire, à distribuer, à faire durer l'être, l'ordre et le bien. Tout embrasser de sa pensée, tout envelopper de son amour, tout soutenir de sa puissance, voilà comment, dans l'univers, se manifeste son omniprésence. Elle n'a donc pas pour effet de rien exclure devant lui, mais bien de n'y rien laisser qui échappe à son action universelle; ce n'est pas de sa part une manière d'être seul, mais d'avoir une existence qui seule et par elle-même réponde comme principe à toutes les autres sans dépendre d'aucune. Dieu, en un mot, dans son immensité, est cette singulière et sainte et sublime unité qui, au lieu de confondre les choses entre elles et avec elle-même, les distingue, au contraire, les unes des autres et de soi, et emploie à cet effet l'espace comme le temps.

Or, s'il en est ainsi, on n'en est pas réduit à dire, selon l'objection que j'ai rapportée plus haut, que Dieu est comme circonscrit et localisé en un point de l'espace, ou qu'il le remplit tout entier avec une absolue impénétrabilité. Mais il est permis de soutenir qu'il a, convenablement à son essence et à ses œuvres, une propriété qui lui laisse toute latitude pour discerner, situer, mouvoir et ordonner les êtres qu'il a résolu de créer.

III.

Psychologie.

Après cette explication, qui ressemble, j'en conviens, quelque peu à une digression, je reviens à Diderot, et ayant exposé sa doctrine sur Dieu, je vais, dans le même esprit, analyser celle qu'il professe sur l'âme. Il n'y a rien que de vraisemblable à dire d'avance que celle-ci sera ce qu'est celle-là. De Dieu à l'âme tout se tient, et ce qu'un auteur est en théodicée, il est bien difficile qu'il ne le soit pas également en psychologie. Diderot en a fait lui-même la remarque,

lorsque, dans sa conversation avec Helvetius, il s'exprime ainsi : « Nous revenions, comme toujours, à cette fameuse question : Qu'est-ce que l'âme? ce qui était dire : qu'est-ce que Dieu? »

En effet, si l'on reprend, dans l'ordre que j'ai suivi touchant la question religieuse, les principaux écrits de l'auteur, qu'y trouve-t-on au sujet de l'âme?

Avant tout, dans les notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu* on peut reconnaître plus d'une trace d'un spiritualisme qui, sans être fort développé, est cependant assez explicite pour ne pas laisser de doute sur la croyance de Diderot à cette époque de sa vie. C'est ainsi que (page 45) il parle d'un ton de blâme et de raillerie de ces dogmatiques modernes qui assurent de la meilleure foi du monde que la Divinité n'est qu'un vain fantôme; que le vice et la vertu sont des préjugés de l'éducation, et l'immortalité de l'âme, la crainte des peines et l'espérance des récompenses à venir, des chimères ; il juge leur philosophie tout à fait extraordinaire. C'est ainsi encore qu'à cette objection (page 189) d'un pyrrhonien : « A quoi bon me prescrire des règles de conduite, si je ne suis pas sûr de la succession de mon existence? et peut-on me démontrer quelque chose pour l'avenir, sans supposer que je continue d'être *moi ?* Or c'est ce que je nie. *Moi* qui pense à présent, est-ce *moi* qui pensais il y a quatre jours? Le souvenir est la seule preuve que j'en aie ; mais cent fois j'ai cru me souvenir de ce que je n'avais jamais pensé. Quelle certitude ai-je donc de mon identité? Aucune, il faut en convenir ; » c'est ainsi, dis-je, qu'à cette objection Diderot répond que cependant on agit, on se pourvoit, comme si rien n'était plus vrai, et que le pyrrhonien lui-même laisse ces subtilités à la porte de l'école, et suit le train commun. D'où il résulte, par voie de déduction, que Diderot, qui admet l'identité de l'âme, en admet par conséquent aussi la simplicité et l'immatérialité ; il en a admis antérieurement la moralité, la responsabilité et l'immortalité : le voilà donc spiritualiste.

Il l'est encore dans les *Pensées philosophiques,* lorsque (page 207) il fait intervenir dans la discussion un athée qui lui dit : Une multitude de vérités inutiles me sont démontrées sans réplique ; et l'existence de Dieu, la réalité du bien et du mal, l'immortalité de l'âme, sont encore des problèmes pour moi. En effet, c'est pour Diderot l'occasion de présenter cette observation : Tandis qu'en habile déclamateur, il me faisait avaler à longs traits toute l'amertume de cette réflexion, je rengageai le combat par une question qui dut paraître singulière à un homme enflé de ses premiers succès. Cette question est celle-ci : S'il pense lui-même, croit-il que son semblable pense également? et s'il le croit, ne doit-il pas croire aussi qu'il existe un Dieu? Ne serait-il pas mille fois plus fou de le nier que de nier que son semblable pense? Or, raisonner ainsi de la pensée dans soi et dans son semblable pour s'élever à Dieu, n'est-ce pas conclure de l'âme en l'âme, de l'âme en l'homme, de l'âme en Dieu? n'est-ce pas par conséquent admettre l'âme?

C'est donc là encore, au moins implicitement, du spiritualisme. En sera-t-il de même dans la *Lettre sur les aveugles?* L'auteur dit (page 301) : « Si jamais un philosophe aveugle et sourd fait un homme à l'imitation de celui de Descartes, je vous assure, madame, qu'il placera l'âme au bout des doigts ; car c'est de là que lui viennent ses principales sensations et toutes ses connaissances. » Or, si ce n'est pas là encore dans Diderot expressément du matérialisme, c'est du moins déjà passablement du sensualisme, puisque, d'une part, il y est dit que c'est des sens que vient toute connaissance, et que, de l'autre, placer l'âme au bout des doigts, selon son expression, c'est l'avoir dans la main, dans les nerfs, dans cette matière organisée à laquelle il n'hésite pas plus tard à prêter la faculté de sentir. Il est donc ici tout au moins le disciple de Locke, dont, au surplus (page 320), il invoque l'autorité contre les idéalistes, tels que Berkeley, et il l'est, comme il le dit dans sa lettre à Voltaire, en s'attachant surtout à cette proposition échappée d'abord comme un doute

à la sagesse du maître, mais convertie ensuite en décisive affirmation par des disciples moins réservés, à savoir, que la pensée pourrait bien être une modification de la matière.

Dans son *Apologie de l'abbé de Prades*, Diderot continue à se déclarer pour le sensualisme de Locke, et voici un passage entre autres où il le professe clairement : « Il n'y a rien de démontré en métaphysique, et nous ne saurions jamais rien, ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l'origine et le progrès de nos connaissances, si le principe ancien : *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu*, n'a pas l'évidence d'un premier axiome. » (Pages 435 et 401, où il cite Locke.) S'il en était besoin, je confirmerais ces diverses preuves de son adhésion au sensualisme, dans les œuvres dont je parle, par cette nouvelle citation tirée de sa *Lettre sur les sourds et muets :* « Mon idée serait de décomposer un homme, pour ainsi dire, et de considérer ce qu'il tient de chacun des sens qu'il possède. Je me souviens d'avoir été quelquefois occupé de cette espèce d'anatomie métaphysique, et je trouvais que, de tous les sens, l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et le plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe. »

Mais Diderot n'en reste pas là, et de ce sensualisme plus ou moins modéré il passe par degrés au pur matérialisme, et voici quelques propositions qui marquent ce passage. Dans son *Introduction aux grands principes* (page 346), il dit : « Ame, matière, où en sommes-nous? qui nous éclairera dans ces ténèbres? Vous qui connaissez si bien mon âme, expliquez-moi ce que c'est; » et dans l'*Interprétation de la nature* (page 217) : « Si la foi ne nous apprenait pas que les animaux (et on verra qu'il y comprend l'homme) sont sortis des mains du Créateur tels que nous les voyons, et s'il était permis d'avoir la moindre incertitude sur leur commencement et leur fin, le philosophe, abandonné à ses conjectures, ne pourrait-il pas soupçonner que l'animal avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la

masse de la matière; qu'il est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fît; que l'embryon formé de ces éléments a passé par une infinité d'organisations et de développements; qu'il a eu par succession du mouvement, de la sensibilité, des idées, de la réflexion, de la conscience, des sentiments, des passions, des signes, des gestes, des sons articulés, un langage, des lois, des sciences, des arts, etc? »

De même, dans ses *Réflexions sur le livre* de l'Esprit (page 232), il félicite l'auteur d'attribuer la sensibilité à la matière en général; système, dit-il, qui convient fort aux philosophes et contre lequel les superstitieux ne peuvent s'élever sans se précipiter dans les plus grandes difficultés.

Et il faut qu'à mesure que Diderot avance, cette opinion lui devienne bien familière et bien intime, pour que, dans sa correspondance avec Mlle Voland, il rapporte, avec la satisfaction de l'amour et de l'orgueil paternels, un mot de sa fille, qui le flatte dans ses sentiments philosophiques : «Oh! le beau chemin, écrit-il, qu'a fait cette enfant toute seule ! Je m'avise, il y a quelques jours, de lui demander ce que c'est que l'âme. L'âme? me répondit-elle; mais on fait de l'âme quand on fait de la chair. Et il trouve le mot si heureux, qu'il le reproduit dans son *Dialogue avec d'Alembert*.

Ce dialogue lui-même, voici comment il en parle aussi à Mlle Voland : « J'ai fait un dialogue entre d'Alembert et moi. Nous y causons assez gaîment, et même assez clairement, malgré la sécheresse et l'obscurité du sujet. A ce dialogue, il en succède un autre qui sert à l'éclaircir ; il est intitulé : *Le rêve de d'Alembert*. Cela est de la plus haute extravagance et tout à la fois de la philosophie la plus profonde ; il y a quelque adresse à avoir mis mes idées dans la bouche d'un homme qui rêve : il faut souvent donner à la sagesse l'air de la folie, afin de lui procurer ses entrées. J'aime mieux qu'on dise : Mais cela n'est pas si insensé, que de dire : Ecoutez-moi, voilà des choses très-sages. » Il ajoute ensuite, au sujet du *Rêve de d'Alembert*, ces mots :

« Il n'est pas possible d'être plus profond et plus fou. J'y ai joint après coup cinq ou six pages, capables de faire dresser les cheveux à mon amoureuse ; aussi ne les lira-t-elle jamais. »

Or, ce *Dialogue* et ce *Rêve*, veut-on savoir ce qu'ils renferment? toute une théorie du plus avoué matérialisme. Pour m'en tenir ici au *Dialogue* (je pourrai parler plus tard du *Rêve*), en voici, afin qu'on en juge, une analyse abrégée mais fidèle : on répugne à admettre que la sensibilité soit une propriété essentielle de la matière, parce qu'il faudrait en conclure que la pierre elle-même sent, et que cela est dur à croire. Oui, peut-être pour celui qui la coupe, la taille, la broie, et ne l'entend pas crier. Mais y a-t-il vraiment de la différence au fond entre l'homme et la plante, le marbre et la chair? Non, pas plus qu'entre la matière qui se meut, et celle qui ne se meut pas, mais n'en a pas moins en elle le mouvement. Qu'est-ce, en effet, que la matière qui ne se meut pas? celle que comprime un obstacle. Otez l'obstacle, et elle se meut. Or il en est de la sensibilité comme du mouvement, ou même, si l'on veut, la sensibilité n'est qu'une forme du mouvement. Il y a donc de la sensibilité inerte et de la sensibilité vive. Il y en a avec inertie dans le marbre, avec activité dans l'homme, l'animal et la plante. Et pour que dans un corps elle passe de l'un de ces états à l'autre, il ne s'agit que de lever l'obstacle qui s'y oppose.

Ainsi, en mangeant vous levez les obstacles qui s'opposent à la sensibilité active de l'aliment, vous vous l'assimilez, vous l'animalisez, vous le rendez sensible. Si donc vous faisiez du marbre quelque chose de comestible, en le mangeant vous le rendriez sensible, vous dégageriez la sensibilité qu'il renferme en lui ; or, qu'il puisse devenir comestible, c'est ce qui peut fort bien résulter d'une suite de transformations par lesquelles il passerait. « Je fais donc ainsi, conclut Diderot, de la chair ou de l'âme, comme dit ma fille : je fais une matière activement sensible. »

Et de l'être sensible à l'être pensant il y a certainement

moins loin que du marbre à l'être sensible. Qu'est-ce, en effet, que sentir? C'est, au moyen d'une certaine organisation, avoir la conscience et la mémoire. Or, l'être qui a l'une et l'autre est capable de lier les impressions qu'il reçoit, de nier, d'affirmer, de raisonner, par conséquent de penser. C'est donc la matière qui pense en lui; et y supposer un autre être qui ait cette propriété, c'est admettre un agent contradictoire dans ses attributs, et prendre pour une réalité un mot vide de sens.

Quant au mécanisme de cet instrument organisé, on peut en comparer les fibres à des cordes vibrantes sensibles; elles résonnent en quelque sorte, et cela longtemps même après qu'on les a pincées. Et c'est cette espèce de résonnement, d'oscillation durable qui retient l'objet présent et le livre à l'entendement. Mais ces cordes ont encore une autre propriété, c'est d'en faire frémir d'autres, de leur faire rendre comme des sons les idées qui leur sont propres. Cependant, peut-on objecter, concevoir ainsi le jeu de la pensée, n'est-ce pas faire de l'entendement un être distinct de l'instrument qui le sert, une espèce de musicien qui prête l'oreille aux cordes vibrantes et qui prononce de leur consonnance ou de leur dissonance? Non, répond Diderot, qui, comme il le dit, en veut à la distinction des deux substances; car ici, à la différence du clavier, l'instrument est sensible, il est en même temps l'instrument et le musicien; il a la conscience et la mémoire des sons qu'il rend. Nos sens sont autant de touches qui sont mises en mouvement par la nature et souvent se meuvent elles-mêmes. Mais si ce clavier sensible était, en outre, doué de la faculté de se nourrir et de se reproduire, il vivrait et il engendrerait donc? — Sans doute, répond encore Diderot. Qu'est-ce autre chose qu'un pinson, qu'un rossignol, qu'un musicien, qu'un homme? Voyez-vous cet œuf? poursuit-il; c'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre. En effet, qu'est-ce que cet œuf? Une masse insensible avant que le germe y soit introduit, et, après que le germe y est

introduit, encore une masse insensible ; car ce germe n'est qu'un fluide grossier. Comment cette masse passe-t-elle à une autre organisation, à la sensibilité, à la vie ? Par la chaleur. Et qu'est-ce qui produit la chaleur ? Le mouvement. Un point qui oscille, un fil qui s'étend et se colore, de là chair qui se forme, un bec, des ailes, des yeux, des pattes, des intestins, un animal qui s'agite, qui crie, se couvre de duvet, brise sa coque, etc., voilà toute l'œuvre ; chaleur et mouvement, en voilà tout le principe. D'où il faut conclure qu'avec une matière inerte, imprégnée d'une autre matière inerte, de la chaleur et du mouvement, on obtient de la sensibilité, de la vie, de la conscience, de la mémoire, des passions, de la pensée. Et en n'admettant pas une supposition aussi simple, qui explique tout (celle de la sensibilité comme propriété essentielle de la matière), on renonce au sens commun, on se précipite dans un abîme de mystères, de contradictions et d'obscurités, telles que celles auxquelles donne lieu l'hypothèse d'éléments distincts de la matière. » (P. 120.)

Cependant, si la sensibilité était une propriété essentielle incompatible avec la matière ? demande l'interlocuteur de Diderot. Réponse : « Connaissons-nous l'essence de quoi que ce soit, et en particulier celle de la sensibilité et de la matière ? Entendons-nous mieux celle du mouvement ? On dit que la sensibilité est une qualité *une, simple, indivisible*, par conséquent incompatible avec un sujet divisible. Mais est-ce que toutes les qualités, toutes les formes sensibles dont la matière est douée ne sont pas essentiellement simples ? Il n'y a ni plus ni moins d'impénétrabilité ; il y a la moitié d'un corps, mais il n'y a pas la moitié de la rondeur ; il y a plus ou moins de mouvement, mais il n'y a ni plus ni de moins mouvement ; il n'y a ni la moitié, ni le tiers, ni le quart d'une tête, d'une oreille, d'un doigt, pas plus que d'une pensée. » (P. 120.)

Si je ne citais pas ici exactement, littéralement, on pourrait croire que j'impose à Diderot et que je lui prête un lan-

gage qu'il ne tient pas; mais c'est très-réellement qu'il dit qu'il n'y a pas la moitié, le tiers ou le quart d'une tête, etc., et cela pour prouver que la pensée et, par conséquent, la chose pensante n'a pas le privilége de la simplicité. C'est là un sophisme de mots qu'explique seul chez lui, quelles que soient d'ailleurs sa facilité et sa dextérité pour ces sortes de tours logiques, le parti pris dans cette composition de tout se permettre en matière de raisonnements hasardeux et de vaines arguties. De manière qu'on peut bien répéter après lui : Cela est de la plus haute extravagance; mais non ajouter avec lui : Et de la plus profonde philosophie. Mettons de côté la profondeur et tenons-nous-en au reste, c'est tout ce qui lui revient équitablement. Je n'ai pas, par conséquent, le dessein de discuter dans le détail toute cette théorie matérialiste de Diderot. Je ne veux pas recommencer pour lui ce que j'ai déjà fait plusieurs fois pour d'autres, pour de La Mettrie et d'Holbach en particulier. On n'est tenu de recommencer que quand on a à se corriger; et ici, je l'avoue, je ne crois pas avoir à le faire; je n'ai à retirer ni à modifier aucun de mes précédents arguments. J'y ajouterai seulement une remarque sur ce que vient de dire en dernier lieu l'auteur. Toutes les formes sensibles, toutes les propriétés de la matière sont, selon lui, essentiellement simples. N'est-ce pas là une bien étrange assertion et qui mérite à peine la discussion? N'est-il pas, en effet, évident que, dans une substance composée, tout doit être également composé? Néanmoins, comme il peut y avoir quelque intérêt à résoudre ce singulier sophisme, je ne ferai pas difficulté de m'y arrêter un moment pour en avoir expressément raison.

Et d'abord la question ne doit pas être posée comme elle l'est par Diderot; car il ne s'agit pas de savoir si les formes sensibles ou les propriétés de la matière qui ne sont rien par elles-mêmes, qui ne sont que dans et par leur sujet, sont ou ne sont pas simples, abstraction faite de ce sujet, mais s'il est lui-même simple ou composé. Or, à le prendre ainsi,

il ne saurait y avoir de doute : le sujet auquel elles appartiennent et de l'essence duquel elles participent n'est pas et ne peut pas être simple ; elles ne peuvent pas davantage l'être elles-mêmes ; modes d'un être divisible, elles sont divisibles comme lui, puisqu'elles ne sont que lui modifié ; manières d'être d'un corps, elles sont par là même corporelles ; elles n'ont point leur nature à part ; elles n'ont que celle qu'elles reçoivent du principe qui les soutient ; elles ne l'ont pas, par conséquent, contraire, mais conforme à ce principe.

Ainsi la couleur, le son, l'odeur, la saveur, l'impénétrabilité, et en général toutes les propriétés inhérentes à la matière, ne sont pas simples, mais divisibles. Elles n'ont rien sous ce rapport de certaines autres propriétés qui, essentielles à d'autres êtres simples par eux-mêmes, c'est-à-dire aux esprits, en ont aussi la simplicité ; et pour ne parler ici que de la sensibilité, que Diderot attribue gratuitement à la matière organisée, si elle est vraiment simple, ou, pour mieux dire, si elle a pour raison d'être la simplicité, l'unité du *moi*, c'est parce qu'elle appartient à l'âme et non au corps, à une substance simple et non à un sujet composé. On en pourrait dire autant de l'intelligence et de la liberté, de toutes les qualités spirituelles. Que si, par figure, on parle de la grandeur, de l'étendue, de la profondeur d'une pensée, d'une passion, d'une volonté, et, par une locution assez hasardée, du quart, du tiers et de la moitié d'une idée, il ne faut pas s'y tromper, être dupe des mots, et croire que sous ces termes il s'agit de choses réellement et matériellement divisibles. Non, ce qu'on doit entendre alors, c'est qu'elles se prêtent à l'analyse, à l'abstraction, à une opération purement intellectuelle, et nullement à un travail matériel qui consisterait à les prendre de la main, à les toucher, à les tailler, à en faire ce qu'on ferait d'une pierre ou d'une plante. Il n'en est rien ; on ne pèse pas, on ne mesure pas, on ne dissout pas, on ne divise pas ce qui de soi et dans son sujet échappe à toute action physique ; on en

considère seulement par la pensée les différentes faces à part, on les envisage chacune isolément et comme à l'exclusion les unes des autres, ce qui peut faire l'illusion d'une sorte de division; mais en réalité on ne divise rien, on ne sépare rien, on n'a point affaire à un tout et à des parties, mais à quelque chose d'absolument un, et qui ne se décompose que par abstraction, c'est-à-dire par supposition. Une des admiratrices et des amies de Diderot, mais qui toutefois goûtait peu ses doctrines philosophiques, Mme Necker, dans ses *Mélanges*, dit : « La moitié d'un *moi* est une absurdité contradictoire, et une portion de matière qu'on ne peut partager est aussi une contradiction : comment donc se persuader que l'esprit et la matière ne sont pas deux substances différentes? » (T. III, p. 88.)

Dans cette judicieuse observation est toute la réfutation de la proposition de Diderot. Qu'il vienne soutenir ensuite qu'avec de la chair on fait l'âme, pour rappeler le mot qu'il prête ou qu'il emprunte à sa fille, il n'y aura qu'à protester contre une telle témérité, et à répondre : Non, avec de la chair on ne fait pas l'âme, on ne fait rien de l'âme, on ne fait ni de l'intelligence, ni de l'amour et ni de la liberté; on ne fait pas même de l'instinct, de la vie, du mouvement. De la chair il ne sort que des choses de la chair; celles de l'esprit n'en viennent pas; elles ont une autre origine comme une autre nature; elles l'ont dans cette substance une, simple et identique qui, avec l'activité, a la conscience, l'amour et la possession d'elle-même : voilà ce qui a en soi et produit par sa vertu propre la pensée, l'affection et la volonté; voilà l'âme qui n'est ni chair, ni marbre, ni matière d'aucune sorte, mais qui est cette chose dont on ne dit rien d'exact, si on n'affirme pas en principe qu'elle est active, une et simple.

Si l'on voulait encore ici me permettre une sorte de digression, mais qui, au lieu de m'écarter réellement de mon sujet, m'y ferait plutôt insister et le mieux éclairer, je rappellerais une circonstance où Diderot lui-même, se dégageant

par sentiment de l'esprit de système, est presque amené à prendre en main la cause du spiritualisme contre un de ses amis, qui, il est vrai, en fait un peu trop bon marché. Je veux parler de sa correspondance et de sa discussion avec Falconet.

Diderot avait de l'artiste ; il en avait l'imagination, la noble ardeur, l'enthousiasme, une sorte de foi religieuse au beau, et de respect pour l'art qui s'y consacre. Aux yeux des peintres et des sculpteurs de son temps, il était comme un des leurs, et il était entre eux le penseur, l'homme aux idées générales, le philosophe de cette poésie qui s'exprime par le pinceau ou le ciseau. A ce titre, il avait autorité sur eux ; il les prêchait, les dirigeait, les corrigeait, et, la plume à la main, il leur servait de guide et de maître. Ami de Falconet comme de plusieurs autres, il avait contribué à le faire appeler à Saint-Pétersbourg par Catherine, pour y élever le monument qu'elle voulait consacrer à la mémoire de Pierre le Grand. De là leur correspondance. Les lettres qu'ils échangèrent roulaient en général sur l'art, et en particulier sur l'espèce de morale qui doit diriger l'artiste. Quel est le mobile qui doit l'animer, l'inspirer et le soutenir dans ses efforts ? Voilà une des questions qui les occupent principalement. Falconet, fils de pauvres ouvriers, et né, comme il dit, dans un grenier, avait conservé de cette condition et de cette éducation premières une certaine âpreté au gain, quoiqu'il fît d'ailleurs de son argent, une fois acquis, un usage assez libéral. Pénétré, en outre, des maximes de la philosophie régnante, qui ne péchait pas précisément par la spiritualité de ses principes, il prétendait contre Diderot que le sentiment de l'immortalité et le respect de la postérité, dans la vanité de leur objet, ne peuvent être les causes fécondes qui excitent, vivifient et encouragent le génie. Cette opinion révoltait Diderot ; elle le blessait dans son amour du beau, dans ses rêves de gloire, dans sa foi à l'humanité, vue à distance et en grand, et donnant à ceux qui la charment et la ravissent par leurs œuvres des marques éclatantes de reconnaissance et d'admiration. Elle eût peut-être trouvé en lui

le raisonneur favorable et facile ; mais elle choquait le poëte, l'artiste, l'homme prompt à l'enthousiasme et au désintéressement dans ses travaux. Il s'en explique à plusieurs reprises très-vivement avec Falconet, et on dirait parfois, à l'entendre, un croyant spiritualiste, en lutte avec un adversaire qu'il voudrait convaincre ou du moins toucher. Il ne faut cependant pas s'y tromper, l'immortalité dont il se fait ici l'apologiste et l'apôtre, est au fond tout humaine ; c'est celle de l'histoire et non celle de l'éternité, celle de la terre et non celle du ciel; et s'il y a, il est vrai, une certaine contradiction d'une part à nier l'âme, par conséquent l'existence humaine au delà de la tombe, et de l'autre à parler des joies de la gloire et de l'immortalité même terrestres, il n'est pas moins constant que Diderot, dans ses lettres à Falconet, n'a en vue qu'un avenir d'ici-bas et non la vie future proprement dite. Ce n'est donc pas là réellement un bien sérieux spiritualisme. Mais, d'autre part, pour proclamer et prêcher ainsi le saint respect et comme le culte de la postérité, ce désir de la gloire qui s'adresse plus loin et plus haut que la tombe, et anticipe sur un avenir qui n'est plus de notre âge, il faut bien supposer entre le ciel et la terre, entre l'un et l'autre monde, entre les âmes qui ont passé et celles qui sont à naître, des relations, des liens, et comme une société mystérieuse, sans lesquels seraient inexplicables ces aspirations de foi, d'espérance et d'amour vers un objet qui n'est autre que l'éclatante approbation d'une lointaine postérité. Autrement, comment se promettre un bien dont, en vue du prochain néant auquel on serait condamné, on ne saurait être touché? Comment en être épris jusqu'à le payer de tout ce qu'on peut avoir de plus cher dans le présent, de son repos, de sa fortune, de ses affections, de sa vie même ? Comment tant donner pour une chimère ? Voilà ce qu'implique au fond l'opinion de Diderot, quoique, comme je l'ai dit, elle ne soit pas précisément une profession de foi spiritualiste. On en jugera, au surplus, par quelques citations que je vais choisir à dessein dans les lettres dont il est question.

Ainsi il écrit d'abord : « Lorsque, sur la garantie de tout un siècle éclairé qui m'environne, je puis me dire : *Non omnis moriar ;* que je laisse après moi la meilleure partie de moi ; que les seuls instants de ma vie dont je fasse quelque cas sont éternisés, il me semble que la mort a moins d'amertume. » (P. 212.) Et plus loin : « Le sentiment de l'immortalité et le respect de la postérité n'excluent aucune sorte d'émulation ; ils ont, de plus, je ne sais quelle analogie avec la verve et la poésie. C'est peut-être que les poëtes et les prophètes conversent par état avec les temps passés et les temps à venir. » (P. 229.) « Ces deux sentiments, poursuit-il, n'appartiennent pas à une âme faible, mais à une grande âme ; ils émeuvent le cœur, élèvent l'esprit ; ce sont deux germes de grandes choses, deux promesses aussi solides qu'aucune autre, deux jouissances aussi réelles que la plupart des jouissances de la vie, mais plus nobles, plus douces et plus honnêtes. » (P. 233.) Il traduit même parfois cette pensée sous des formes d'une familiarité qui ne peut guère se reproduire, mais qui témoigne du moins de l'énergie de sa conviction, comme, par exemple, dans ce passage : « Si j'avais dit au Guide : « Tu as beau cabaler, tu n'empêcheras « pas que le Dominiquin ne soit connu pour ce qu'il est, » pourquoi n'aurait-il pas répondu : « Mais alors je n'y serai plus et je m'en f...» Pas un méchant qui ne doive parler ainsi ; pas un homme de bien qui puisse l'écouter sans horreur... C'est toujours le proverbe *Après moi le déluge,* qui n'a été fait que pour des âmes petites, mesquines et personnelles. » (P. 349 et 360.)

Mme Necker, à ce propos, mais il est vrai avec un peu de complaisance, dit : « J'ai lu ses lettres à Falconet ; c'est le plus beau sermon qu'on ait jamais écrit sur la vie à venir. » (*Mélanges,* t. I, p. 342.)

C'est aller trop loin, et il faut reconnaître que le *Non omnis moriar* qu'on vient de lire ne signifie, dans Diderot, que cette mémoire, ces souvenirs, ces œuvres, et comme cette portion de soi-même qu'on laisse après soi sur la terre,

et nullement cette persistance dans la vie au delà de la tombe, dont l'âme dégagée du corps, et en vertu de sa simplicité, de son identité, de son immortalité, peut jouir dans un autre monde. Et la preuve, s'il en fallait une autre que celle de ces textes eux-mêmes, c'est que, dans la suite de cette correspondance, Diderot écrit aussi : « Pourquoi faut-il que tout cela finisse? » (P. 209.) Et encore : « Il n'est permis qu'à un homme libre, instruit et courageux, de dire : Ce qui est dans l'entendement y est entré par les sens; donc ce qui sort de l'entendement doit trouver un objet sensible auquel il se rattache. » (1767) Or, si tout vient des sens et se termine aux choses sensibles, que peut être pour nous l'immortalité? Encore une fois, une chose de la terre, et non du ciel, et au fond, comme le dit d'Holbach, une illusion.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de Diderot sur l'âme est maintenant suffisamment connue, et je passe à celle qu'il professe sur la nature

IV. *Physique.*

La théorie de Diderot sur la nature est déjà assez explicitement contenue dans celles qui précèdent pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'exposer longuement : aussi serai-je assez court sur ce point.

Qu'est-ce que la nature selon Diderot? Pour m'en tenir aux deux solutions bien tranchées qu'il donne de cette question, et laisser de côté les nuances qui ont moins d'intérêt, il pense d'abord, et quand il en est encore à sa première manière de philosopher, que le monde est distinct de Dieu, dont il le considère comme l'ouvrage et non comme l'équivalent; qu'en conséquence il est créé et non incréé, engendré et non générateur, mobile et non moteur; qu'il n'a pas lui-même la vertu de rien produire, et la pensée moins qu'aucune autre chose ; qu'ainsi il ne peut se confondre avec l'âme, dont il n'a pas l'essence.

Mais ensuite, et quand s'est fait en lui ce changement d'opinions que j'ai indiqué plus haut au sujet de Dieu et de

l'âme, il conçoit tout autrement le monde. Le monde n'est plus alors à ses yeux l'œuvre de Dieu et l'objet de l'âme; il est le tenant lieu de l'un et le principe de l'autre, ou plutôt il est substitué à l'un et à l'autre en même temps; à la place du premier il crée, il meut, il tire tout de lui-même; à la place de la seconde, il sent, pense et veut. L'esprit n'es plus de rien dans l'univers des choses, et la matière y est tout. Nous voilà en plein matérialisme.

C'est ce qu'établiront suffisamment quelques textes que je vais citer.

Maupertuis, sous le nom de Baumann, docteur d'Erlang, avait publié un livre intitulé aussi *Système de la nature*. Après y avoir passé en revue et critiqué les principales solutions des philosophes sur la question qui en faisait le sujet, il présentait la sienne. Diderot l'examine dans son *Interprétation de la nature*, et voici ce qu'il en dit : « Le philosophe de l'Académie d'Erlang emploie les derniers efforts pour écarter de lui tout soupçon d'athéisme..... Il faut lire son ouvrage pour apprendre à concilier les idées philosophiques les plus hardies avec le plus profond respect pour la religion. » (P. 199.) « Cependant il y a à lui demander si l'univers ou la collection de toutes les molécules pensantes forme un tout ou non. Si non, il ébranle d'un seul mot l'existence de Dieu, en introduisant le désordre dans la nature. Si oui, il faudra qu'il avoue qu'en conséquence de cette copulation universelle, le monde, semblable à un grand animal, a une âme; que ce monde peut être infini, et cette âme du monde infinie elle-même, et que le tout peut être Dieu. Qu'il proteste tant qu'il voudra contre ces conséquences, elles n'en sont pas moins vraies. » (P. 202.) Et plus loin : « Si le docteur Baumann eût renfermé son système dans de justes bornes et n'eût appliqué ses idées qu'à la formation des animaux, sans les étendre à la nature de l'âme, d'où je crois avoir démontré contre lui qu'on pouvait les porter jusqu'à l'existence de Dieu, il ne se serait pas précipité dans l'espèce de matérialisme la plus séduisante, en attribuant aux

molécules organiques le désir, l'aversion, le sentiment, la pensée. Il fallait se contenter d'y supposer une sensibilité mille fois moindre que celle que le Tout-Puissant a accordée aux animaux les plus voisins de la matière. » Que résulte-t-il de ces passages ? Que Diderot, au moins implicitement, et quoique vaguement, admet Dieu et l'âme, et qu'il regarde par conséquent le monde comme distinct de l'un et de l'autre. Seulement on sait déjà qu'il ne tient pas bien fermement à cette opinion et qu'il ne sera pas difficile de lui en faire accepter une toute contraire. C'est en effet là où nous le retrouvons, quand, de l'*Interprétation de la nature*, nous le suivons dans les *Principes philosophiques*, et que de 1754 nous allons en 1770. Dans ce dernier écrit, il s'efforce de montrer que la matière n'est nullement indifférente au mouvement et au repos ; que tout y est en translation ou *in nisu*, ou l'un et l'autre à la fois; qu'il en est ainsi du bloc de marbre lui-même ; que la molécule douée d'une qualité propre à sa nature est par elle-même une force active, s'exerçant sur elle-même et sur d'autres molécules, qui, à leur tour, ont ce double exercice ; que le mouvement est à la matière comme la longueur, la largeur et la profondeur ; que la pesanteur n'est pas une tendance au repos, mais au mouvement local, et que la force intime à la molécule ne s'épuise pas, qu'elle est immuable et éternelle. Aussi, à considérer l'amas général des corps, on y voit tout en action et en réaction, tout se détruisant sous une forme et se recomposant sous une autre; des sublimations, des dissolutions, des combinaisons de toute espèce; et comme, ainsi fait, le monde rend la supposition d'un être placé hors de l'univers matériel inutile et impossible, il ne faut pas faire une telle supposition ni en rien inférer. (P. 237 et précédentes.)

On voit que c'est ici, au fond, la même hypothèse que nous avons déjà reconnue dans De la Mettrie, dans d'Holbach.

Mais dans Diderot elle revêt plus d'une forme, et on peut la suivre passant des *Principes philosophiques* au *Rêve de d'Alembert*, où elle prend le plus singulier tour.

Ce *Rêve*, qui s'annonce à la fin du *Dialogue* par ces mots que Diderot dit à son ami : « Vous rêverez à cet entretien sur votre oreiller, et s'il n'y prend pas de consistance, tant pis pour vous, car vous serez forcé d'embrasser des hypothèses bien autrement ridicules ; » ce *Rêve*, dis-je, se compose de pensées que d'Alembert endormi, mais rêvant avec un peu de fièvre, exprime tout haut, et sur lesquelles Borden et Mlle de Lespinasse, chacun à son point de vue, font leurs réflexions. Telle est, du moins, la fiction de l'auteur, qui ne s'en sert que comme d'un moyen détourné d'exposer et de faire passer ses propres pensées.

Voici quel en est à peu près le début : pour qui a exercé la médecine et fait quelques observations, nos organes ne sont que des animaux distincts, que la loi de continuité tient dans une sympathie, une union et une identité générales (p. 138) ; un peu comme ces abeilles qui forment à l'extrémité d'une branche d'arbre une longue grappe de petits animaux ailés, et dont l'une ne peut pincer l'autre sans que celle-ci, à son tour, ne pince la suivante, de manière qu'il s'excite dans toute la grappe autant de sensations qu'il y a de petits animaux (p. 136); mais tout comme nos organes, bien que des animaux distincts forment un corps, un tout sympathique, de même et selon différentes combinaisons réglées par la nature, ces différents touts forment des groupes, lesquels eux-mêmes, s'unissant à d'autres groupes, en composent de plus considérables. Tout se passe en grand comme en petit; tout s'agite, change et varie sans cesse ; le monde commence et finit à chaque instant. Dans cet océan de matière, pas une molécule ne ressemble à une autre, pas une molécule ne se ressemble un moment à elle-même. « O vanité de nos pensées ! s'écrie Diderot, ô pauvreté de la gloire et de nos travaux ! ô misère ! » (P. 145.) C'est presque comme aurait parlé Falconet, auquel cependant son correspondant reproche avec assez de vivacité et d'instance de tels sentiments. Mais Diderot nous a accoutumés à toutes ces mobilités. Il poursuit : « Deux phénomènes généraux se

produisent dans cet océan et expliquent tout ce qu'on y voit, le passage de l'état d'inertie à l'état de sensibilité, et les générations spontanées. » (P. 149.) Après cela, à quoi bon une intelligence suprême? (P. 150.) Est-il rien qui n'ait sa raison dans ces principes? Tous les êtres circulent les uns dans les autres, tout est un flux perpétuel; tout animal est plus ou moins homme, tout minéral plus ou moins plante, toute plante plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature. Toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, eau, air et feu, plus ou moins d'un règne ou d'un autre. Et on parle d'individus; laissez là vos individus. Ne convenez-vous pas que tout se tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne? Que voulez-vous dire avec vos individus? *Il n'y en a point, il n'y en a point;* il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. Dans ce tout, comme dans un animal, dans une machine, il y a des parties que vous appelez telles ou telles. Mais quand vous donnez le nom d'individus à ces parties, c'est par une conception aussi fausse que si dans un oiseau vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile. Qu'est-ce qu'un être? La somme d'un certain nombre de tendances. Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance? Non, je vais à un terme. Et les espèces? Elles ne sont que des tendances à un terme commun, qui leur est propre. Et la vie? Un sentiment d'action et de réaction: vivant, j'agis et je réagis en masse; mort, j'agis et je réagis en molécules. Je ne meurs donc point? Non, sans doute, en ce sens; ni moi, ni quoi que ce soit. Naître, vivre et passer, c'est changer de formes. Et qu'importe une forme ou une autre? Chaque forme a le bonheur ou le malheur qui lui est propre. (P. 155, 156, 157.) Et la liberté, que devient-elle dans ce système? Elle n'est pas possible; il n'y a pas de libre arbitre, il n'y a que tendance et nécessité de tendance.

Suit, sous le nom de Bordeu, une longue discussion physiologique dans laquelle l'auteur s'attache à expliquer dif-

férents phénomènes de l'organisation humaine, et sur laquelle je ne m'arrêterai pas, d'autant qu'il y a plus d'un point auquel il serait difficile, même à l'aide de la plus discrète analyse, de toucher, tant l'auteur y devient parfois scabreux et presque illisible.

Voilà quelle est, en dernier lieu, la doctrine de Diderot sur le monde ; point très-neuve, au fond, comme on en a pu juger, mais rajeunie dans la forme, par le mouvement, la fougue, l'audace et le débordement de pensée avec lesquels elle est proposée. Cette doctrine, comment la caractériser, comment la nommer ? Naturalisme serait, je crois, un terme assez exact ; naturalisme unitaire en serait un peut-être plus précis encore. Panthéisme ? ce mot serait moins juste, car il impliquerait une certaine affirmation de Dieu, tandis qu'ici il n'y en a que la négation. Cependant, si on voulait que ce fût du panthéisme, il faudrait bien distinguer ce panthéisme d'un autre, la conception de Diderot de celle de Spinoza ; et quand Voltaire a dit de l'un qu'il n'y avait que l'autre qu'il lui préférait, il n'a tenu compte que de certaines analogies, et a négligé d'essentielles différences que dans d'autres endroits, au surplus, il a eu soin de marquer, en se gardant de faire de Spinoza un matérialiste, et surtout un matérialiste de la façon de ceux du XVIII[e] siècle. Si donc on compare avec quelque discernement (1) l'un et l'autre système, ce qui frappe d'abord quant à la manière dont ils ont chacun été composés et exposés par leurs auteurs respectifs, c'est que le premier est l'œuvre d'un esprit si peu tempéré, si abondant, si libre, on peut même dire si libertin en ses raisonnements, qu'on a peine à le suivre et à le citer jusqu'au bout, tant il va loin et à l'excès, tant il phi-

(1) Peut-être n'aurais-je dû qu'indiquer et ne pas développer ce rapprochement ; le mot de Voltaire m'y a entraîné. Mais, en vérité, il n'y a pas à comparer des hommes d'un ordre si différent ; et je comprends très-bien que ce soit faire beaucoup d'honneur à Diderot que de le mettre, même en passant, et comme philosophe, en parallèle avec Spinoza. Aussi serais-je tout prêt à retirer ma comparaison.

losophe à outrance, ainsi qu'il le dit quelque part; tandis que le second émane, au contraire, d'un esprit si calme et si vigoureux tout ensemble, si appliqué à la pure spéculation, si rigoureusement méditatif, qu'on ne sort guère avec lui de la région des idées pour entrer dans celle de l'imagination et de la sensibilité. Ici c'est le géomètre dans toute la sévérité de ses inflexibles déductions, *more geometrico ;* là c'est tout ce que peut déployer de folle verve et d'emportements de raison, l'intelligence la moins contenue et la moins réglée qui se puisse voir. On a dit de Diderot que c'était Deucalion jetant des pierres derrière sa tête pour en faire des hommes, et ne regardant pas les formes qu'elles prenaient (1). En effet, il jette ainsi bien des choses derrière sa tête, auxquelles il ne regarde guère et qui prennent d'étranges figures. Or, il y a bien loin de là à cette diligence et à cette exactitude sans relâche avec lesquelles Spinoza ordonne, dispose et conduit toutes ses pensées, selon les règles de la plus étroite et de la plus tenace dialectique. Pour lui, il sait de point en point ce que deviennent ses idées; rien ne se passe derrière lui, hors de sa vue et de sa présence. Tout s'accomplit, au contraire, pour ainsi dire, en ligne droite et sous son immuable regard.

Mais il y a une autre différence entre eux, qui est plus radicale et qu'il faut surtout remarquer. Selon Spinoza, en effet, le principe des choses est une substance absolument une, qui a, il est vrai, deux attributs assez difficiles à concilier dans un même sujet, la pensée et l'étendue, avec toute l'infinie variété de leurs modes respectifs; mais la substance elle-même n'en est pas moins une, absolument une. Selon Diderot, le principe des choses est une substance étendue, nécessairement divisible, incessamment divisée, qui a en elle le mouvement, et, par le mouvement, la sensibilité et la pensée. Spinoza distingue entre la pensée et l'étendue ; il

(1) On a dit de lui auss Chastellux) : « Ce sont des idées qui se sont enivrées et qui se sont mises à courir les unes après les autres. »

les fait se correspondre, mais non se confondre entre elles; il les lie dans une sorte d'harmonie préétablie. Diderot les confond, ou plutôt il met la pensée dans l'étendue, il la fait une propriété ou un phénomène de la matière. Du reste, il nie la liberté et l'individualité, de même que Spinoza; mais il n'est pas pour cela nécessaire d'être panthéiste, il suffit d'être matérialiste, et c'est ce qu'est Diderot.

Mais je n'insiste pas davantage sur un parallèle qu'il n'y aurait peut-être pas grand intérêt à prolonger, et pour en finir sur ce point, en ce qui regarde Diderot, je ferai observer qu'en refusant à l'homme, par l'hypothèse qu'il soutient, ce double caractère de l'individualité et de la liberté, il lui refuse par là-même celui de la personnalité; il en fait une chose, moins qu'une chose, un phénomène, qui vient, passe et s'évanouit sans raison comme sans but. Or, il se met par là-même en opposition avec une des vérités les mieux senties de chacun, avec cette vérité qu'il y a en nous quelque chose qui est *soi* et *à soi*, qui a son existence distincte, son activité propre, ses facultés, et le pouvoir, à de certaines conditions et dans de certaines limites, de les posséder et de les gouverner. Et cette négation doit être d'autant plus embarrassante pour Diderot, qu'il est un des hommes de son temps dans lesquels est le plus en relief cet attribut de l'humanité qui s'appelle la personnalité, l'indépendance personnelle, la liberté de l'âme, le *moi* dans sa force propre et sa vive expansion; il en a même parfois l'orgueil et l'excès; ce qui devrait rendre la contradiction d'autant plus évidente à ses yeux, entre ce qu'il enseigne et ce qu'il expérimente, entre sa doctrine et sa nature; fausse et fâcheuse position, qu'il aurait pu éviter avec moins de précipitation, de témérité, de facilité à jeter ses idées derrière sa tête, pour rappeler l'expression que j'ai citée plus haut, sans trop s'inquiéter de ce qu'elles deviennent. Il ne faut pas s'étonner, après cela, que, loin d'être irréprochable, il puisse même parfois être traité plus sévèrement qu'il ne le mérite. Philosopher de la sorte, c'est se livrer et courir de gaîté de

cœur se jeter au-devant des attaques. On ne se garde et on ne se défend bien qu'en s'efforçant de mettre en soi d'accord l'expérience et la science, l'homme lui-même et le philosophe. Le combat entre l'un et l'autre est toujours fâcheux, et, s'il nuit moins au premier, il ne peut assurément qu'être défavorable au second. Diderot n'est pas sans l'avoir éprouvé et en avoir porté la peine.

Si maintenant on n'a pas oublié le plan que je me suis tracé au début de cette étude, on doit se souvenir que je me suis proposé de considérer la philosophie de Diderot d'abord dans sa partie spéculative, et c'est ce que je viens de faire, ensuite dans ses applications, et c'est ce que je vais essayer. Or, deux applications principales, déduites de ses théories, l'ont surtout occupé, la morale et l'esthétique : l'une, discipline des mœurs; l'autre, des œuvres d'art ; l'une relative à la pratique du bien, l'autre à celle du beau. C'est donc à ces deux doctrines que je me bornerai dans mon examen. Mais comme l'une et l'autre, la seconde surtout, sont d'une certaine importance dans les écrits de notre auteur, je demanderai la permission de n'en pas traiter trop brièvement.

V. *Morale*.

Et d'abord de la morale. Je commencerai par faire remarquer qu'elle est encore dans Diderot bien moins à l'état didactique, que sa doctrine sur Dieu, sur l'âme et sur le monde, et qu'on l'y trouve encore bien plus par traits épars et par fragments. Il la met un peu partout, il l'introduit jusque dans ses *Salons*, parmi les plus singuliers contrastes, et souvent, il faut en convenir, en assez étrange compagnie ; ce qui a fait dire à un de ses plus spirituels appréciateurs qu'il avait la manie de parler mœurs.

Du reste, elle paraît chez lui avec les mêmes variations qu'on observe dans sa métaphysique, sans compter ce qui s'y

joint encore de sa mobile humeur et de ses diverses dispositions d'âme.

En premier lieu, elle n'est guère que la morale commune, et sans rien de particulier qui l'en sépare et l'en distingue ; on la trouvera telle dans les notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu ;* dans l'*Epître* et le *Discours préliminaire* dont il est précédé ; dans les lettres à Mlle Voland et quelques autres écrits. Ainsi il fait à Mlle Voland le récit d'une discussion sur les mœurs qu'il a eue avec un de ses amis, et il lui écrit : « Je lui dis là-dessus bien des choses dont je ne me souviens plus, si ce n'est que les hommes ont une étrange opinion de la vertu ; ils croient qu'elle est à leur disposition et qu'on devient honnête homme du soir au lendemain ; ..... mais on ne quitte pas une habitude vicieuse du soir au lendemain ; c'est pis que la plaie du centaure Nessus ; on ne l'arrache pas sans douleur et sans cris ; on a plutôt fait de rester comme on est. ..... Ne faisons pas de mal, aimons-nous, pour nous rendre meilleurs ; soyons-nous, comme nous l'avons été, censeurs fidèles l'un à l'autre. Rendez-moi digne de vous, inspirez-moi cette candeur, cette franchise, cette douceur qui vous sont naturelles.... Vous veillez au fond de mon cœur, vous êtes là et rien de déshonnête ne peut approcher de vous. » Et ailleurs il lui écrit encore : « Et moi, je pense que, pour un homme qui n'aurait ni femme, ni enfants, ni aucun de ces attachements qui font désirer la richesse et qui ne laissent jamais de superflu, il serait presque indifférent d'être riche ou pauvre. ..... Si je suis sain d'esprit et de corps, si j'ai l'âme honnête et la conscience pure, si je sais distinguer le vrai du faux, si j'évite le mal et fais le bien ; si je sens la dignité de mon être, si rien ne me dégrade à mes propres yeux... on peut m'appeler milord ou sirrah (qu'importe ?) ; connaître le vrai, faire le bien, voilà ce qui distingue un homme d'un autre ; le reste n'est rien. La durée de la vie est si courte, ses vrais besoins sont si étroits, et quand on s'en va il importe si peu d'avoir été quelqu'un ou personne ! Il ne faut à la fin qu'un

morceau de toile et quatre planches de sapin..... Cette façon de penser tient à l'égalité que j'établis entre les conditions, et au peu de différence que je mets, quant au bonheur, entre le maître de la maison et son portier. » (T. I, p. 139 et 207.)

Ce ne sont certainement là que des sentiments, et comme des mouvements de conscience, parmi divers sujets de conversation ou de commerce épistolaire, mais qui marquent cependant suffisamment sinon une doctrine, du moins une direction morale qui ne manque pas de pureté et d'élévation, qui prend même parfois une certaine teinte de stoïcisme.

On trouve encore dans cette correspondance d'autres passages dans le même sens. Ainsi il y dit que nous avons une notion, un goût de l'ordre auquel nous ne pouvons résister, et qui nous entraîne malgré nous; que la crainte du ressentiment est la plus forte digue de la méchanceté; il l'avoue, mais il veut qu'à ce motif on en joigne un autre, tiré de l'essence même de la vertu, si la vertu n'est pas un vain mot. Il soutient que le caractère ne s'en efface jamais, même dans les actions les plus basses; qu'un homme qui préfère son intérêt propre au bien public sent plus ou moins qu'on pouvait faire mieux et qu'il s'estime moins de n'avoir pas la force de ce sacrifice. Il dit encore que tout ce qui porte un caractère de grandeur, de fermeté, de vertu et d'honnêteté le touche et le transporte; que tout ce qui blesse l'esprit humain le blesse.

Mais voici un morceau qui, sans être précisément un traité, en est du moins l'esquisse et forme un certain ensemble de maximes, que Garat, dans ses *Mémoires*, trouve rempli d'une morale sublime, ce qui est trop dire, mais qui exhale du moins un certain parfum d'honnêteté qu'on serait heureux de retrouver dans certains de ses autres écrits. C'est la *Lettre* à la princesse de Nassau, placée sous forme de dédicace en tête de son drame du *Père de famille*. Il y dit au début : « Quelque distance qu'il y ait de l'âme d'un poëte à celle

d'une mère, j'oserai descendre dans la vôtre, y lire et révéler quelques-unes des pensées qui l'occupent. »

Il prend de là occasion de mettre dans la bouche de la princesse un certain nombre de maximes relatives à l'éducation d'un enfant, et en particulier d'un jeune prince, dont voici les plus remarquables : « J'élèverai mon enfant, lui fait-il dire ; c'est le moyen de me le bien donner. L'éducation fondera sa reconnaissance et mon autorité. Je lui inspirerai avant tout le libre exercice de sa raison. Un autre principe que je ne cesserai ensuite de lui recommander, c'est la sincérité envers soi-même, et ce qui en découle, l'estime et le respect de soi-même. Il y a dans la nature de l'homme deux tendances opposées, l'amour-propre, qui nous rappelle à nous, et la bienveillance, qui nous répand (hors de nous).

« Si l'un (ou l'autre) de ces ressorts venait à se briser, on serait ou méchant jusqu'à la fureur, ou généreux jusqu'à la folie. J'apprendrai à mon enfant à établir un juste rapport entre ces deux mobiles de notre vie. Je réglerai son imagination en vue de la vérité. Je ne me suis pas promis de lui ôter toutes ses fantaisies, mais j'espère que celle de faire des heureux, la seule qui puisse consacrer les autres, sera au nombre de celles qui lui resteront. Je l'occuperai plus des travaux sérieux des hommes que de leurs œuvres frivoles, et de la dure vie des uns que de la douce condition des autres. Je lui apprendrai qu'il ne faut qu'un seul homme méchant et puissant pour que cent mille autres hommes pleurent, gémissent et maudissent leur existence... ; que les hommes n'auraient pas besoin d'être gouvernés s'ils n'étaient pas méchants, et que, par conséquent, le but de toute autorité est de les rendre bons... ; que la justice est la première vertu de celui qui commande, et la seule qui arrête la plainte de celui qui obéit ; qu'il est beau de se soumettre soi-même à la loi qu'on impose, et qu'il n'y a que la nécessité et la généralité de la loi qui la fassent aimer ; que si la vertu d'un particulier peut se soutenir sans appui, il n'en est pas de

même de celle d'un peuple; qu'il faut récompenser les gens de mérite, encourager les gens industrieux, approcher de soi les uns et les autres; qu'il y a partout des hommes de génie, et que c'est au souverain à les faire paraître. »

La princesse dira encore à son fils : « C'est la prospérité qui vous montrera bon, mais c'est l'adversité qui vous montrera grand. S'il est beau de voir l'homme tranquille, c'est au moment où les hasards se rassemblent sur lui. Faites le bien et songez que la nécessité des événements est égale sur tous. Soumettez-vous-y, et accoutumez-vous à regarder d'un même œil le coup qui frappe un homme et qui le renverse, et la chute d'un arbre qui briserait sa statue. Vous êtes mortel comme un autre, et, lorsque vous tomberez, un peu de poussière vous couvrira comme un autre... Rapportez tout au dernier moment, à ce moment où la mémoire des faits les plus éclatants ne vaudra pas le souvenir d'un verre d'eau présenté, par humanité, à celui qui avait soif.

« Le cœur de l'homme est tantôt serein, tantôt couvert de nuages; mais le cœur de l'homme de bien, semblable au spectacle de la nature, est toujours grand et beau, qu'il soit tranquille ou agité. L'habitude de la vertu est la seule que vous puissiez contracter sans crainte pour l'avenir. Tôt ou tard, les autres sont importunes. Lorsque les passions tombent, la honte, l'ennui, la douleur commencent. Alors, on craint de se regarder. La vertu se voit elle-même toujours avec complaisance. Le vice et la vertu travaillent sourdement en nous. Ils n'y sont pas oisifs un moment; chacun mine de son côté; mais le méchant ne s'occupe pas à se rendre méchant comme l'homme de bien à se rendre bon; il est lâche dans le parti qu'il a pris. Faites-vous un but qui puisse être celui de toute votre vie. » Ainsi se terminent les conseils de la princesse à son fils.

Il n'y aurait certainement qu'à adhérer à la plupart de ces pensées, s'il n'y manquait cependant au fond une idée qui y fait défaut, même aux meilleurs endroits, et se laisse dési-

rer jusque dans le passage où il est parlé du verre d'eau présenté par humanité à celui qui a soif, mais où il n'est pas ajouté ce mot qui l'eût consacré : En mémoire de *lui.* Cette idée, qui est celle de Dieu, y est, en effet, partout absente, et ne saurait être remplacée par la notion de cette nature qui, hors de la main de Dieu et sans sa providence, n'a plus aucun sens moral. Au moraliste même le mieux inspiré, d'ailleurs, mais qui n'a pas, pour le répandre et en sanctifier ses maximes, le souffle pieux venu de Dieu, on aura toujours à reprocher de trop livrer l'homme à lui-même, et de ne le rattacher pour tout appui qu'à un principe aveugle et nécessaire, au lieu de le relier, de l'unir par le sentiment religieux à cette âme des âmes, de laquelle lui viennent, pour l'exciter ou le soutenir, l'encourager ou le ramener, l'épreuve comme la grâce et la récompense avec la peine.

Mais je n'ai pas achevé de faire connaître cette première face de la morale de Diderot, et j'ai encore, dans ce dessein, à rendre compte de son article du *Juste* et de son article du *Plaisir* dans l'*Encyclopédie*

Dans le premier, il s'exprime ainsi : « C'est de la nature de l'homme que résulte la propriété de ses actions, lesquelles, en ce sens, ne souffrent pas de variations... (Et c'est cette immutabilité des essences qui forme la raison et la vérité éternelles.) Une action qui convient ou ne convient pas à la nature de l'être qui la produit, est bonne ou mauvaise moralement, parce qu'elle s'accorde avec l'essence de l'être qui la produit ou qu'elle y répugne. Or, si l'on suppose des êtres créés de façon qu'ils ne puissent subsister qu'en se soutenant les uns les autres, il est clair que leurs actions sont convenables ou ne le sont pas, à proportion qu'elles s'approchent ou s'éloignent de ce but, et que ce rapport avec notre conservation fonde les qualités de bon et de droit, de mauvais et de pervers, qui ne dépendent, par conséquent, d'aucune convention arbitraire, et existent non-seulement avant la loi, mais même quand la loi n'existe pas. Si donc nous voulons remplir nos devoirs envers les autres hommes,

soyons justes et bienfaisants : l'injustice, ce principe fatal des maux du genre humain, n'afflige pas seulement ceux qui en sont les victimes; c'est une sorte de serpent qui commence par déchirer le sein de celui qui le porte. Elle prend naissance dans l'avidité des richesses ou dans celle des honneurs, et elle en fait sortir avec elle un germe d'inquiétude et de chagrin. (Au contraire) l'habitude de la justice et de la bienveillance, qui nous rend heureux principalement par les mouvements de notre cœur, nous rend tels aussi par les sentiments qu'elle inspire à ceux qui nous approchent. »

Dans son article *Plaisir*, Diderot reprend et poursuit, en quelque sorte, le développement de cette idée de la liaison de la justice, de la bienveillance, et, plus généralement, de la vertu avec le bonheur; il l'étend même ici à nos devoirs envers Dieu. Il est vrai que c'est alors dans l'*Encyclopédie* et pour l'*Encyclopédie* qu'il écrit, ce qui le fait parler toujours un peu plus selon les sentiments qu'il suppose à ses lecteurs que selon les siens propres. C'est une remarque à faire sur la plupart de ses articles. Il n'y est certainement pas ce qu'il est dans ses autres écrits : il y est, en quelque sorte, l'homme public, un personnage qui s'observe et garde toujours certains ménagements; tandis que, ailleurs et hors de son office, pour ainsi dire, quand il n'est plus que l'homme privé, il se donne plus, et même beaucoup plus de liberté. Si l'on fait cette distinction, on ne s'étonnera pas de l'entendre parler ici du plaisir attaché à nos devoirs envers Dieu et dire : « Épicure, fier d'avoir attaqué le dogme d'une cause intelligente, se flatte d'avoir anéanti une puissance ennemie de notre bonheur. Mais pourquoi nous former cette idée superstitieuse d'un être qui, en nous donnant des goûts, nous offre de toute part des sentiments agréables; qui, en nous composant de diverses facultés, a voulu qu'il n'y en eût aucune dont l'exercice ne fût un plaisir? Les biens que nous possédons sont-ils donc empoisonnés par l'idée que ce sont des présents d'une intelligence bienfaisante? N'en doivent-

ils pas plutôt recevoir un nouveau prix, s'il est vrai que l'âme ne soit jamais plus tranquille et plus parfaite que quand elle sent qu'elle fait de ses biens un usage conforme aux intentions de son auteur? Cette idée, qui épure tous nos plaisirs, porte le calme dans le cœur et en écarte l'inquiétude et le chagrin. Nous devons à la puissance de Dieu le tribut d'une soumission parfaite à tout ce qui résulte de l'établissement de ses lois; nous devons à sa sagesse l'hommage d'une persuasion intime que, si nous étions admis à ses conseils, nous applaudirions aux raisons de sa conduite. Ces sentiments respectueux, une impression de plaisir les accompagne, une heureuse tranquillité les suit. »

Ainsi s'exprime Diderot dans ces deux articles de l'*Encyclopédie*, et si on peut y relever un certain défaut de précision, on ne saurait du moins en attaquer la doctrine, dont le fond, du reste, paraît, au moins en quelques points, emprunté à Clarke.

Mais il ne va plus en être de même dans ce que nous allons maintenant voir, et ce sera une tout autre morale que Diderot nous prêchera; ce sera celle des passions, et non plus celle de la raison; celle de la fatalité, et non plus celle de la liberté. En effet, selon lui (*Pensées philosophiques*), on déclame sans fin contre les passions, on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous les plaisirs. On croirait faire injure à la raison si on disait un mot en faveur de ses rivales; cependant il n'y a que les passions et les grandes passions qui peuvent élever l'âme aux grandes choses. Les passions sobres font les hommes communs. Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires. Ce serait donc un bonheur que d'avoir des passions fortes? Oui, sans doute, si toutes sont à l'unisson et établissent entre elles une juste harmonie.

Diderot écrit à M[lle] Voland sur le même sujet et dans le même sens, mais en gardant moins de mesure : « Tout ce que la passion inspire, dit-il, je le pardonne. Il n'y a que les conséquences qui me choquent. J'ai, de tout temps, été

l'apologiste des passions fortes; elles seules m'émeuvent; qu'elles m'inspirent de l'admiration ou de l'effroi, je suis fort. Si les actions atroces qui déshonorent notre nature sont commises par elles, c'est par elles aussi qu'on est porté aux tentatives merveilleuses qui la relèvent (1). »

J'ai déjà dit un mot du *Supplément du voyage de Bougainville*, et je ne devrais peut-être pas y revenir et paraître le prendre trop au sérieux. Cependant, sans vouloir ni pouvoir entrer, à cet égard, dans aucun détail, il me paraît nécessaire de rappeler que le dialogue entre les deux interlocuteurs y est conduit de manière à donner au sauvage, à l'homme de la morale des passions brutales et sans frein, tout l'avantage sur le représentant de la morale chrétienne; de telle sorte que l'un finit par amener l'autre à avoir bien des doutes sur ce que commande ou défend la loi du Christ touchant le mariage et la famille. L'état de nature, ou, pour mieux dire, l'état d'abandon sans règle à tous les instincts des sens, voilà ce qui est proposé par l'un et à peu près accepté par l'autre comme bien préférable à la société chrétiennement constituée. Ainsi, pudeur, fidélité, adultère, inceste, tout cela finit par être dit entre eux choses arbitraires et de convention. C'est, dans toute sa crudité, l'application sans voile de la morale des passions.

Il n'y manque, pour la compléter, que la négation explicite de la liberté. Cette négation, nous allons la trouver d'abord dans le *Dialogue* avec d'Alembert, ensuite dans une lettre familière.

Dans ce *Dialogue*, Diderot soutient que la dernière impulsion du désir et de l'aversion, le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu'au moment où l'on est, c'est là tout le jeu de la volonté (p. 213). Est-ce qu'on veut de soi? La volonté naît toujours de quelque motif interne ou externe, de quelque impression présente, de quel-

(1) Voir également, sur ce sujet, dans les mémoires de Condorcet, une conversation de Diderot. Tome I, page 154.

que réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l'avenir. Après cela, je ne dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une, nous, très-compliquée, mais une. — Et le vice et la vertu, que sont-ils? — De la bienfaisance ou de la malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire et l'autre à l'ignominie. — Et l'estime de soi, la honte, le remords? — Puérilités fondées sur l'ignorance et la vanité d'un être qui s'impute à lui-même le mérite ou le démérite d'un instant nécessité. — Et les récompenses et les peines? — Des moyens de corriger l'être qu'on appelle méchant et d'encourager celui qu'on appelle bon. — Mais toute cette doctrine n'a-t-elle rien de dangereux? Est-elle vraie ou est-elle fausse? Si elle est vraie, elle peut sans doute avoir des inconvénients; mais ils sont moindres que ceux du mensonge. Les suites fâcheuses de la vérité, quand elle en a, passent vite; celles du mensonge ne finissent qu'avec lui (p. 215-216).

La lettre (1766) que je vais maintenant citer ne dit pas moins. Après avoir parlé dans l'hypothèse où il serait, selon ses expressions, un homme à sermons et à messes, et où, par conséquent, il soutiendrait la liberté, Diderot poursuit dans les termes suivants : « Ici je vais quitter le ton du prédicateur pour prendre, si je peux, celui du philosophe. Regardez-y de près, et vous verrez que le mot de *liberté* est un mot vide de sens; qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'être libre; que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chance des événements. Voilà ce qui dispose de nous invinciblement. On ne conçoit non plus qu'un être agisse sans motif, que le bras d'une balance agisse sans l'action d'un poids, et le motif est toujours externe, étranger, dépendant d'une nature ou d'une cause quelconque qui n'est pas nous. (Il a dit plus haut qu'il était interne ou externe.) Ce qui nous trompe, c'est la prodigieuse variété de nos actions,

jointe à l'habitude que nous avons prise en naissant de confondre le volontaire avec le libre. Nous avons tant loué, tant repris et réciproquement, que c'est un préjugé bien vieux que celui de croire que nous agissons librement. Mais il n'y a point de liberté; il n'y a point d'actions qui méritent la louange ou le blâme (plus haut, il sauvait au moins verbalement les apparences; ici il ne déguise rien); il n'y a ni vice ni vertu, rien qu'il faille récompenser ou punir. Qu'est-ce qui distingue les hommes? La bienfaisance et la malfaisance. Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir; la bienfaisance est une bonne fortune et non une vertu. Mais, quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, il n'en est pas moins un être qu'on modifie. C'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. De là les effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, des plaisirs, de la douleur.... De là une sorte de philosophie pleine de commisération, qui attache fort aux bons et n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan.... Il n'y a qu'une sorte de causes, à proprement parler : ce sont les causes physiques; il n'y a qu'une sorte de nécessité : c'est la même pour tous les êtres. Ne rien reprocher aux autres, ne se repentir de rien, voilà les premiers principes de la sagesse. »

En est-ce assez? Est-ce assez de confusion ou de négation touchant les vérités les plus simples à la fois et les plus fondamentales de la morale? Est-ce assez de contradictions entre cette manière si brutale de déclarer qu'il faut détruire et non pas punir le malfaisant, et cette prétention à une philosophie pleine de commisération et d'humanité? Quelle dureté d'un côté! quelle fausse philanthropie de l'autre! Et puis Diderot parle des bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation; mais de la part de qui et à l'égard de qui, quand des deux côtés il n'y a que des êtres également nécessités? Triste et grossier fatalisme qui finit dignement, en proclamant que ne rien reprocher aux autres et ne se repentir de rien, tels sont les premiers principes de la sagesse!

En vérité, il faut se souvenir que Diderot n'a pas toujours pensé et parlé dans le même sens, et qu'il a eu ailleurs de meilleures inspirations, pour ne pas lui appliquer la sévérité de jugement dont, sans droit suffisant, il frappe quelque part de Lamettrie. Mais, heureusement pour lui, Diderot n'est pas partout le même, et avec ses mauvaises parties il a aussi ses bonnes, qui permettent de lui faire une moins étroite et moins rigoureuse justice.

Il a donc ses deux morales : l'une assez irréprochable, et que, par respect humain et convenance, mais aussi par conviction et sentiment intime (cela dépend du moment, des dispositions et des impressions de cette mobile nature), il professe dans certains de ses écrits ; l'autre que je n'ai plus besoin de caractériser, et que, par témérité de pensée, bravade et entraînement logique tout ensemble, il enseigne dans certains autres. Et, ce qu'il y a de fâcheux, c'est que, de ces deux doctrines, celle à laquelle, après avoir flotté plus d'une fois de l'une à l'autre, il semble finir par s'arrêter, celle qui est d'ailleurs la suite naturelle de sa dernière philosophie, est cette morale du fatalisme et des passions, si décevante pour des âmes vives et faibles, ardentes au plaisir et promptes à s'y abandonner. Car à quoi revient-elle? A ceci : Faites ce qui vous plaît ; vous n'avez pas autre chose à faire ; en tout et toujours cédez, et laissez-vous aller à l'impression du plaisir ; vous n'avez point de règle qui vous le défende, point de liberté pour y résister.— Qu'on juge de ce que de telles maximes, déjà assez séduisantes sous cette forme abstraite, mais, en outre, proposées et comme prêchées par images et peintures, et Dieu sait quelles peintures, dans des œuvres qui ne sont certes pas sans verve ni entraînement, pouvaient avoir de dangereux, non pas assurément pour des esprits sérieux et fermes, mais pour des jeunes gens, pour des femmes, pour des âmes mal gardées et inexpérimentées, souvent à demi vaincues, et ne demandant pas mieux que de laisser achever leur défaite. Qu'on juge de ce qu'il devait en être au 18e siècle en particulier,

dans ce temps, il faut bien le dire, de peu de foi et de peu de penchant aux choses de l'esprit, et de grand engouement pour celles des sens et de la matière; de peu d'austérité dans ses mœurs, et en même temps, si toutefois on me permet l'expression, d'une certaine innocence dans sa corruption : tant il savait peu ce qu'il faisait et où il allait sur cette pente d'une vie molle et libre à souhait. Dans son insouciance d'enfant, sans expérience et sans prévoyance des funestes effets d'une doctrine dont il se sentait comme caressé et flatté, il ne pouvait guère, à son égard, s'armer de défiance et de résistance. Il lui était plus facile et plus doux d'y céder, et il y céda, il faut le dire, avec un fatal aveuglement, jusqu'au jour où vint la grande et terrible leçon qui était destinée à le rappeler, par une sévère et solennelle épreuve, à d'autres maximes et à une autre discipline; et voilà précisément en quoi Diderot et les autres, peut-être sans le vouloir et trompés par l'illusion commune, le précipitèrent, et l'auraient perdu, si, plus fort qu'eux, le cours des choses, ou, pour mieux dire, la Providence, n'eût fait prévaloir hautement son enseignement sur le leur. Ils donnèrent beaucoup à l'aventure en philosophant, et ils ne songèrent pas que l'aventure, les fâcheux hasards de la pensée, les jeux périlleux de l'esprit, déjà peu sûrs pour les forts, peuvent être mortels pour les faibles, et que les faibles sont le grand nombre, la foule, l'humanité, à laquelle on ne saurait ainsi témérairement proposer le mal pour le bien et l'erreur pour la vérité, sans l'exposer à s'égarer, à chanceler et à succomber.

VI. *Esthétique.*

Mais il est temps que j'arrive, pour l'examiner à son tour, à la dernière partie de la doctrine générale de Diderot, ou à sa philosophie du beau, la plus remarquable de toutes sans contredit, et de laquelle, par conséquent, il convient de s'occuper avec quelque développement.

Et d'abord, qu'est-ce qu'une philosophie du beau? une science qui est à de certaines œuvres de l'homme ce que la morale est à d'autres, et qui les règle autant qu'il se peut, après les avoir expliquées, en conséquence des dispositions qu'elle a remarquées dans l'homme pour le beau et des caractères constitutifs qu'elle a reconnus au beau lui-même; c'est-à-dire qu'en vue de l'art et de ses travaux divers, elle étudie le beau au double point de vue du sujet et de l'objet, de l'être qui en reçoit l'impression et de celui qui en a en soi la perfection, de l'âme, en un mot, et de toute chose qui lui apparaît comme belle. Cette science, ou du moins des éléments de cette science se trouvent en assez grand nombre chez Diderot, principalement dans son article sur *le beau*, ses *Salons*, ses *Pensées sur la peinture* et sa correspondance; je n'exclus pas toutefois plusieurs de ses autres écrits qui en renferment aussi quelque chose. Je commencerai par ce qu'il nous offre de moins didactique à cet égard; je finirai, comme de juste, par son article sur *le beau* qui tient plus de la doctrine. Ce qu'on peut d'abord remarquer dans Diderot, c'est la manière dont il entend et recommande l'alliance de l'esthétique avec la morale. Ainsi, dans ses *Pensées sur la peinture*, il dit : « Pourquoi les ouvrages des anciens (dans les arts) ont-ils un si grand caractère? c'est qu'ils avaient tous fréquenté les écoles des philosophes. » « Tout morceau de sculpture ou de peinture doit être l'expression d'une grande maxime, une leçon pour le spectateur; sans quoi, il reste muet. » Dans son *Essai sur la peinture*, on le trouve dans les mêmes sentiments : « Deux choses, y dit-il, sont essentielles aux arts : la morale et la perspective. » Dans ses *Salons* (tome X, page 178), on lit aussi le passage suivant : « Je ne suis pas un capucin; j'avoue cependant que je sacrifierais volontiers le plaisir de voir de belles nudités, si je pouvais hâter le moment où la sculpture et la peinture, plus décentes et plus morales, songeraient à concourir avec les autres beaux-arts à inspirer la vertu et à épurer les mœurs... Ces objets séduisants contrarient l'émotion de

l'âme par le trouble qu'ils jettent dans les sens. Un tableau, une statue licencieux sont peut-être plus dangereux qu'un mauvais livre. Dites-moi, littérateurs, artistes, répondez-moi : Si un jeune cœur innocent avait été écarté du chemin de la vertu par quelques-unes de vos productions, n'en seriez-vous pas désolés? » —Et lui, qu'a-t-il fait? Comment ailleurs s'est-il exprimé? et n'a-t-il pas eu à expliquer et à justifier pour son compte le cynisme du genre livre, comme il l'appelle, dont il a malheureusement trop souvent abusé ? Mais ne le troublons pas dans sa bonne veine et laissons-le poursuivre sur le même ton : « Pour juger du bon goût, dit-il, il faut bien déterminer de quel côté sont les bonnes mœurs. Où un jeune libertin trouve la beauté d'une femme, nez retroussé, lèvres riantes, œil éveillé, démarche délibérée, moi je tourne le dos avec dédain et j'arrête mes regards sur un visage où je lis de l'innocence, de l'ingénuité, de la candeur, de la sagesse, de la dignité et de la décence. Croyez-vous qu'il soit bien difficile de décider qui a tort du jeune homme ou de moi? Son goût se réduit à ceci : j'aime le vice; le mien à ceci : j'aime la vertu. » Il voudrait encore que le remords eût son symbole et qu'il fût placé dans tous les ateliers. Ce serait un avertissement et un signe pour l'artiste de la gravité et pour ainsi dire de la sainteté de sa mission. Ce serait comme sa conscience en représentation, et il y verrait d'avance, sous une forme sensible, le triste état dans lequel il se trouverait quand il reconnaîtrait qu'il a failli par ses œuvres; et, bien persuadé qu'il ne saurait être vraiment disposé à sentir, à imaginer et à exprimer le beau sans une certaine sérénité, une certaine innocence de l'âme, il se dirait : Cette innocence, cette sérénité n'habite que dans l'âme de l'homme de bien ; il fait nuit dans celle du méchant....; il se dirait, toujours en vue de la pureté et de l'excellence de l'art : Il faut que l'artiste soit désintéressé. Au moment où il pense à l'argent, il perd le sentiment du beau..... Il faut à l'artiste la verve, le feu sacré, le tison de Prométhée, le démon de l'inspiration, ce qui vient de la na-

ture et ce que les maîtres ne donnent pas; et alors on verserait des sacs d'or à ses pieds qu'on ne le toucherait pas, parce que l'or n'est pas sa véritable récompense. Il faut travailler pour soi, et tout homme qui ne se paye pas par ses mains, en recueillant par l'ivresse et l'enthousiasme la meilleure partie de sa récompense, fera fort bien de demeurer en repos. » Ainsi pense Diderot sur l'alliance du beau et du bien dans l'âme de l'artiste. Mais ce n'est pas encore là proprement et précisément de l'esthétique, c'est plutôt de la morale en vue de cette science. Cherchons-la donc en elle-même et telle qu'elle se trouve dans d'autres pensées de l'auteur.

Dans une lettre à Mlle Voland (1760), après avoir parlé du dôme de Saint-Pierre de Rome, qui réunit la solidité à la beauté, ou qui, pour mieux dire, a dans sa solidité une condition première de sa beauté, il généralise cette idée et dit : « La solidité, ou plus généralement la bonté, est la raison continuelle de notre approbation ; cette bonté peut être dans un ouvrage et ne pas paraître, alors l'ouvrage est bon et il n'est pas beau ; elle y peut paraître et ne pas y être, alors l'ouvrage n'a qu'une beauté apparente. Mais si la bonté y est en effet et qu'elle y paraisse, alors il est vraiment beau et bon.... Un morceau d'architecture est beau lorsqu'il a de la solidité et qu'on le voit, qu'il a la convenance requise avec sa destination et qu'elle se remarque ; la solidité est dans ce genre ce qu'est la santé dans le règne animal. »

Si on prenait trop à la lettre quelques-uns des termes de cette opinion, on pourrait croire que Diderot incline vers une théorie que, plus tard, il combattra, et qui consiste à résoudre la beauté dans l'utilité. En effet, dire que la solidité dans un édifice, comme la santé dans un visage, en constitue la beauté, n'est-ce pas, en apparence du moins, ramener le beau à l'utile ? Cependant ce n'est pas là au fond ce qu'entend Diderot, à en juger si l'on veut par la manière dont il va bientôt repousser cette solution; et ce qui est plus vraisemblable, c'est qu'il pense simplement qu'en général le beau n'est que le bien relevé par des circonstances rares et

extraordinaires, comme il le dit dans un endroit, et en ce sens il est dans le vrai, bien que peut-être un peu vaguement; et il laisserait sous ce rapport peu de chose à désirer, s'il déterminait avec plus de précision quelles sont ces circonstances rares et extraordinaires qui sont nécessaires au bien pour devenir le beau.

Dans son article sur le *beau*, il commence par passer en revue et apprécier rapidement les principales opinions qui ont été proposées sur cette matière. Ainsi Platon, selon lui, a plutôt dit ce que n'est pas le beau, qu'il n'a dit ce qu'il est; et il a plutôt décrit l'impression que nous en recevons, qu'il n'a marqué les traits qui le constituent et en font le charme. Saint Augustin, lui, paraît plus précis, car il a tenu compte du sentiment que produit en nous le beau; mais il a en même temps cherché à définir le beau en soi, en essayant de montrer que c'est l'unité qui en forme le caractère et l'essence en tout genre. Wolf reconnaît également l'effet dont le beau affecte l'âme; mais il explique la beauté par la perfection, et n'explique pas la perfection elle-même. Il va moins loin que saint Augustin. Crouzas en donne une définition qui est prise, non de la nature de l'objet, mais de la disposition du sujet; il essaye toutefois de déterminer la beauté en elle-même, et il trouve qu'elle consiste dans la variété, l'unité, la régularité, l'ordre et la proportion. Or ce n'est pas là dire plus que saint Augustin, et c'est le dire avec moins de simplicité; c'est, en outre, surtout parler des œuvres d'architecture. Hutcheson ne satisfait pas non plus par son sixième sens, inventé pour rendre raison du plaisir du beau, et son principe de l'unité dans la variété n'est pas assez général. Shaftesbury, qui fait de l'utile le seul fondement du beau, contente encore bien moins; c'est l'auteur dont le sentiment est certainement le moins plausible. Le P. André, dans son *Essai sur le beau*, est celui qui a le système le plus suivi, le plus étendu et le mieux lié : il se fait surtout remarquer par la manière dont il classe les objets beaux, et dontil analy se les différents genres de beautés; du reste,

il fait consister la beauté dans la régularité, l'ordre, la proportion, la symétrie. Mais il manque à son *Essai*, pour le rendre excellent, un chapitre qui contiendrait une analyse plus approfondie des notions de rapports, d'ordre, de proportion, etc. C'est une telle analyse que Diderot lui-même va tenter.

Selon lui, ces notions sont expérimentales comme toutes les autres; elles viennent de la faculté de sentir ou de penser excitée par nos besoins; elles viennent par les sens. Elles sont aussi positives, aussi distinctes, aussi nettes que celles de longueur, de largeur et de profondeur ; il est donc possible d'en définir l'objet, et comme cet objet est le beau, il ne s'agit que de déterminer entre elles celles qui sont le plus particulièrement expression de la beauté. Or, Diderot pense que c'est la notion de *rapports* qui répond le mieux à cet objet. Il appelle donc beau en soi tout ce qui est capable de réveiller dans l'entendement l'idée de *rapports*, et beau relativement à nous tout ce qui réveille cette idée; d'où le beau réel et le beau apparent. Et il n'est pas nécessaire pour qu'un objet soit déclaré beau, qu'il soit compris, entendu dans ses rapports; il suffit qu'il soit senti. Mais on aurait tort de croire, d'après l'indétermination de ces rapports, la facilité de les saisir et le plaisir qui en accompagne la perception, que le beau est plutôt une affaire de sentiment que de raison; il est l'un et l'autre, selon l'état de l'esprit.

Le même principe qui lui sert à définir le beau, lui sert aussi à le diviser et à le classer. Ainsi, considère-t-on les rapports dans les mœurs, on a le beau moral; dans les lettres, le beau littéraire; dans la musique, le beau musical; dans la nature, le beau naturel; dans l'art, le beau artificiel, le beau d'imitation, etc. Il marque de même les divers degrés de la beauté par ceux des *rapports* dans lesquels elle réside ; ainsi elle commence, s'accroît, varie, décline et disparaît avec les *rapports*.

Tout est donc dans les rapports. Mais que faut-il entendre par rapports? Le rapport en général, dit-il, est une opéra-

tion de l'entendement, qui considère soit un être, soit une qualité, en tant que cet être et cette qualité supposent l'existence d'un autre être et d'une autre qualité ; d'où il suit que, quoique le rapport ne soit que dans notre entendement, il n'en a pas moins son fondement dans les choses, de sorte qu'un être beau par les rapports qu'on y remarque, l'est par quelque chose de réel, que notre esprit perçoit par le moyen des sens. La perception des rapports est donc le fondement du beau, ou, pour mieux dire et pour donner plus d'exactitude et de conséquence à l'expression de Diderot, le beau est ce qui en soi donne lieu en nous à une perception de rapport. Mais, se demande-t il encore, si d'autres explications du beau sont trop particulières, celle-là n'est-elle pas trop générale et, par là même, vague? Tous les objets ne sont-ils pas susceptibles de rapports en eux-mêmes entre leurs parties et avec d'autres objets, tandis que tous ne sont pas beaux ? A cette objection qu'il se fait, je cherche une solution dans ce qui suit de son article et je ne l'y trouve pas. En revanche, et c'est par où il termine, il excelle à montrer les causes de la diversité des jugements et des erreurs touchant le beau, sans que pour cela il cesse d'y avoir du beau, des objets beaux, qui le sont par les *rapports* auxquels ils donnent lieu. Telle est, en somme, et sous sa forme la plus exacte et la plus scientifique, l'esthétique de Diderot. C'est sous cette forme surtout qu'il convient de la juger.

Je vais l'essayer, mais au préalable je sens la nécessité de présenter quelques vues sur la double question du beau et et du sentiment du beau qui fait le fond de cette théorie.

Si, pour les mieux exposer, j'ai besoin de quelque peu m'étendre, on devra me le pardonner, en reconnaissant avec moi que ce sont de bien autres développements qui seraient nécessaires pour traiter convenablement une aussi ample et aussi délicate matière.

Et d'abord qu'est-ce que le sentiment du beau ? car c'est par où il faut commencer, puisque c'est seulement sur cette impression, sur cette marque en notre âme et cet effet du

beau, que nous pouvons ensuite juger du beau lui-même. Qu'est-ce que ce sentiment, ou, pour parler plus rigoureusement, et parce qu'il y a ici quelque chose évidemment de complexe, quelles sont les dispositions que déterminent en nous la présence de la beauté? Si j'avais à indiquer celles que le bien y fait naître, je n'hésiterais pas à affirmer, comme ailleurs je l'ai expliqué (1), que ce sont la sagesse et la bonté, l'une perfection de l'intelligence, et l'autre perfection de l'amour; celle-ci, goût, zèle, passion, ardente aspiration du cœur; celle-là, douce et vive pensée, pure perception de l'entendement; toutes deux d'accord et en harmonie pour amener l'âme à une plus complète et plus ferme adhésion à l'objet de ses pensées et de ses vœux.

Or ne serait-ce pas quelque chose d'analogue, que nous éprouverions également à l'égard du beau, s'il est vrai que le beau ne soit que le bien lui-même, avec un caractère particulier d'excellence et d'attrait? N'est-ce pas une semblable application de la raison et de l'amour? N'est-ce pas aussi une sorte de sagesse, et, sinon précisément de bonté, du moins de penchant bienveillant et de doux entraînement?

En effet, d'abord à la vue du beau, et quand nous en recevons simplement l'impression dans notre âme, ne reconnaissons-nous pas en nous une délicatesse à la fois et une justesse de perception, une pureté et une suavité, et comme une douce innocence de conception qui ressemble de bien près à la sagesse elle-même. *Sapere*, être sage, n'est-ce pas avoir pour le beau la même faculté intelligente que nous avons pour le droit, pour le juste et l'honnête, que nous avons pour ce qu'il y a de meilleur dans le vrai?

Le poëte, lui aussi, n'est-il pas sage à sa manière, et sous le nom d'inspiration n'a-t-il pas sa raison, qui, pour n'être pas celle du philosophe, n'en est pas moins un sens exquis et profond tout ensemble des choses et de leurs rapports au point de vue de cette vérité qui s'appelle la beauté? Le génie

---

(1) *Traité de la Providence.*

n'est-il pas avant tout une grande et droite intelligence ? Ensuite ce que nous éprouvons, et même plus sensiblement pour le beau, c'est de l'amour. Mais quel amour ? et, en général, qu'est-ce que l'amour ? qu'est-ce qu'aimer ? qu'est-ce qui aime en nous ? Ce n'est pas le corps, qui ne peut que se prêter et céder à l'amour, que le manifester et le servir, mais jamais le sentir; c'est l'âme, c'est l'âme, qui seule a qualité pour s'émouvoir et s'affecter, se porter de cœur vers l'objet désirable en lui-même. Il faut même ajouter que c'est dans l'âme le meilleur et le plus pur de son essence, la bonne partie d'elle-même, le bien, en un mot, ou ce qu'elle en a en son fond, qui se prête à ce sentiment. Car, comme quand elle aime, c'est au bien qu'elle aspire, ce ne peut être aussi que du bien, de ce qu'elle en a du moins en elle, qu'elle part pour y tendre, en vertu de cette loi d'affinité et comme d'attraction qui fait que le semblable se plaît au semblable, et cherche à s'y unir.

C'est donc le bien qui aime en nous, et comme, d'autre part, c'est de même le bien que nous aimons hors de nous, il s'ensuit que l'amour est un mouvement du bien au bien, du bien qui nous est propre à celui qui nous est étranger, avec aspiration de l'un à s'accroître, à s'augmenter, à se satisfaire par l'autre, ou du moins à s'assimiler à lui et à l'imiter.

Mais, comme il y a bien et bien, il y a aussi amour et amour.

Le bien est en chaque chose la perfection de cette chose, sa nature développée, sa destinée accomplie, son essence portée à l'excellence. Mais comme, Dieu excepté, chaque chose n'a son bien que d'une manière relative, il s'ensuit, dans l'objet de l'amour, et par suite dans l'amour lui-même, un grand nombre de diversités, de variétés et de nuances.

Deux principales différences y sont surtout à remarquer.

Ou le bien nous paraît tel que, quoique en voie d'achèvement, il nous semble avoir besoin de notre intervention bienveillante, de notre concours, de notre aide, ou du moins de

notre faveur, et alors sans doute nous l'aimons, nous pouvons même l'aimer avec une vive passion ; mais cependant, à cause de ce qui lui manque et du besoin qu'il a de nous, nous l'aimons en tuteurs, en pères et en amis ; nous ne l'aimons pas en amants ou plutôt en poëtes ; nous ne l'admirons pas, nous ne l'adorons pas, nous le chérissons seulement; nous avons pour lui, selon les circonstances, pitié, sollicitude, charité, soin diligent, mais non ravissements, transports, culte poétique et enthousiasme. Il n'a pas à nos yeux le caractère et l'éclat du beau, et il ne nous en inspire pas l'amour.

Ou il arrive que le bien se montre à nous, au moins relativement, si accompli en lui-même, si au-dessus de nos secours, si pur, et, en quelque sorte, si inviolable dans sa perfection, qu'il ne nous vient pas à la pensée de faire autre chose à son égard, que de le contempler, que de l'observer au sens religieux du mot, que de le regarder, en quelque sorte, sans y toucher, de peur de le profaner, tant tout nous y paraît exquis et comme sacré à force de perfection. Et alors aussi nous l'aimons, mais ce n'est plus avec ce sentiment de protection, de paternité, de charité secourable, que réclame et obtient de nous le bien qui ne se suffit pas et laisse à désirer ; nous l'aimons d'amour pur, nous l'admirons, nous l'adorons, n'aspirant pour tout acte et tout soin envers lui, qu'à le conserver tel pour nous et qu'à l'exprimer, qu'à le peindre, qu'à le chanter tel pour les autres. Dieu nous garde alors d'y porter la main, nous craindrions de le flétrir, et même de l'approcher avec trop de familiarité, ce ne serait plus l'adorer. Il y a du respect dans nos transports et une sorte de religion dans notre passion ; en un mot, c'est l'amour du beau, lequel, par conséquent, se peut bien définir l'adoration dans l'admiration, avec la poésie pour expression.

Que si l'amour du beau se distingue, par ces traits, de l'amour du bien proprement dit, comment se confondrait-il avec celui de l'utile ? L'un de ces amours n'est pas plus

l'autre, que la poésie n'est l'industrie, et le travail de l'art celui de l'économie. On aime l'utile par appétit, par besoin, par la moins bonne partie de l'âme. On aime le beau par le plus pur et le plus vif de soi-même ; comme je l'ai déjà dit, on l'aime presque avec religion : l'amour du beau, l'enthousiasme qui en est la forme la plus élevée, tient plus du ciel que de la terre. L'amour de l'utile, au contraire, est essentiellement de ce monde, et, quoique, à sa place et à son rang, il ait certainement son mérite, il ne l'a cependant qu'à la condition de n'en pas affecter un autre, et surtout de ne pas prétendre à celui d'un principe d'inspiration poétique. Entre ces deux sentiments, la différence est même si marquée, que, tandis que celui-ci n'a en vue que la modification, la destruction, la consommation à son profit de l'objet qu'il désire, l'autre ne tend, au contraire, qu'à la conservation, qu'à la contemplation et comme à la consécration de celui qui l'attire.

L'amour du beau est même si peu celui de l'utile, qu'il suffit que celui-ci se mêle à celui-là pour le troubler et l'altérer. Trop occupée de la possession ou de la perte de l'utile, l'âme ne songe plus à admirer et à faire admirer ; elle n'adore plus, elle convoite. Elle s'inquiète, elle se soucie, elle calcule, elle fait acte d'intérêt ; elle n'a plus ce loisir, ce détachement des soins vulgaires, cette liberté pour la beauté qui lui permet d'être à elle avec dévotion et sans partage. Son affaire est l'industrie et non plus la poésie.

L'amour du beau est de son genre et ne se confond avec aucun autre.

Mais, dans son genre lui-même, et selon les caractères divers des choses auxquelles il se rapporte, il offre plus d'une distinction.

Ainsi, dans la création, il y a deux ordres de beauté : celle des êtres doués de raison, et celle des êtres qui en sont privés ; celle de l'homme d'une part, et celle de la nature de l'autre : or nous n'aimons pas le beau dans l'un et dans l'autre de la même manière, au même degré, avec la même pureté et la même vivacité d'affection ; et on le comprend.

Supérieure dans l'homme en ce qu'elle a conscience, amour et possession d'elle-même, la beauté a mieux alors ce qu'il faut pour nous toucher et nous plaire, se faire admirer et adorer de nous; elle est plus à nous et nous sommes plus à elle; nous lui rendons en plus vifs et plus purs empressements ce que nous en recevons en plus intimes et plus pénétrants enchantements. Nous l'aimons, en un mot, comme une âme sœur et amie de la nôtre, mais plus excellente, mieux douée, plus parfaite que la nôtre.

Bien différente, sous ce rapport, la beauté dans la nature, dans ces âmes sans raison, ou ces forces sans conscience que nous y trouvons répandues de toute part autour de nous, moins spirituelle, moins développée, moins faite à notre image, nous charme et nous captive moins, elle nous tient de moins près; elle nous dit moins et nous lui répondons moins; nous ne lui sommes jamais amis, jamais amants et adorateurs, nous ne lui sommes qu'amateurs; et, à moins d'illusion et de fiction, nous ne l'aimons jamais du même amour que la beauté dans l'humanité; nous n'avons pas même poésie pour l'une que pour l'autre, et, si bien inspirés que nous soyons, en chantant les merveilles, quelles qu'elles soient de la terre et des cieux, nous ne trouvons cependant jamais les mêmes accents et le même enthousiasme que pour célébrer ces autres merveilles, bien autrement ravissantes, de l'ordre spirituel et moral, surtout dans ses types plus élevés.

La nature, par elle-même, n'a qu'une beauté à demi expressive, qui ne satisfait qu'imparfaitement à notre besoin d'admiration; c'est, dans la création, l'humanité qui est belle, avant tout, à nos yeux; c'est elle aussi que nous admirons, que nous adorons par-dessus tout.

Mais il est un autre amour du beau que celui que nous avons soit pour l'homme, soit pour le monde, qui s'élève plus haut encore et se rapporte, dans ses aspirations, à leur commun créateur.

Quoiqu'il soit plus difficile d'en parler convenablement, à cause de la mystérieuse essence de l'être auquel il s'adresse,

il faut cependant essayer ici d'en dire quelques mots qui, tout insuffisants qu'ils puissent être, marquent au moins la place que ce sentiment doit tenir dans une théorie d'esthétique.

Quand donc, soit dans le ravissement d'une soudaine intuition, soit dans le recueillement prolongé d'une fervente méditation, nous avons entrevu la céleste beauté, il nous vient au cœur un amour qui, tout en retenant encore quelque chose de ceux de la terre, car aimer est toujours aimer, en dépouille cependant les faiblesses et les misères, de manière à se montrer digne de son divin objet, et à faire de l'admiration une véritable dévotion. Cet amour, que la langue seule des saints et des poëtes pourrait bien exprimer, est l'amour du beau en Dieu.

En pourrai-je donner une idée un peu plus précise, en disant qu'il a quelque chose de celui que, non sans confusion toutefois, et douteuse interprétation, on a appelé l'amour pur? Je ne sais, et surtout je ne voudrais à cet égard ne m'engager dans aucune opinion téméraire et hasardée. Mais, s'il était vrai que, se préservant de tout fâcheux raffinement, et, au lieu de se tourner à force de subtile ardeur, en un sentiment chimérique, et même à certain point dangereux, sans être intéressé, et, comme on disait, mercenaire, il ne se piquât pas d'un détachement de soi, y compris son salut, qui allât jusqu'à l'indifférence, jusqu'à la quiétude; s'il était, par conséquent, l'amour de Dieu par-dessus tout et comme fin suprême, mais avec un juste retour sur soi, en vue de se sanctifier par son union avec lui, cet amour, qui ne serait plus dès lors qu'un mouvement du bien au bien, du bien fini au bien infini, pour le plus grand avancement de l'un et la plus grande gloire de l'autre, pourrait, ce me semble, assez exactement faire comprendre et expliquer l'amour du beau en Dieu.

Quoi qu'il en soit, il y a en nous cet amour, de même qu'il y a celui du beau dans l'homme et du beau dans la nature.

Mais, comme il y a dans le beau, en quelque ordre de choses qu'on le considère, avec ce qui fait qu'il est beau, ce qui fait qu'il l'est de telle manière plutôt que de telle autre; comme, avec son essence générale, il a certains caractères particuliers qui le distinguent, selon les objets dans lesquels il se montre, en gracieux, noble et sublime, il y a aussi, et par suite, dans l'amour du beau, des différences analogues. Ainsi il n'est pas pour le gracieux ce qu'il est pour le noble, et pour le noble, à son tour, ce qu'il est pour le sublime. Devant le premier, il est souriant, empressé, caressant; il admire et adore toujours, parce qu'il est sous le charme, mais sans ce respect dans l'hommage ni ce recueillement religieux et presque craintif dans l'étonnement qu'il éprouve, d'une part pour le noble, de l'autre pour le sublime. Le sublime l'émeut sans doute, l'attire et le captive, mais en le faisant comme tressaillir et trembler d'admiration, tant il le surpasse et l'accable de sa suprême grandeur. Le noble lui est quelque chose de moins haut, qui le frappe et lui impose moins, le saisit moins, lui laisse plus de paix et de sécurité. Le gracieux le met plus à l'aise encore et lui inspire plus de familiarité, plus d'abandon, un plus doux entraînement, non cependant toujours sans une décente réserve et une exquise délicatesse. En face du noble, il est plus digne; en face du sublime, plus sévère; pour le gracieux, il est plus doux.

Mais ce n'est pas tout encore, et l'amour du beau est, de plus, sujet à une foule d'émotions, d'affections et de passions qui tiennent aux circonstances favorables ou contraires, au sein desquelles il se développe.

De là toutes ces joies et toutes ces douleurs, tous ces désirs et toutes ces aversions, toutes ces espérances et toutes ces craintes, tous ces regrets et toutes ces réjouissances auxquels il est sujet, selon que, dans son rapport avec le présent, l'avenir ou le passé, il se trouve dans des conditions et reçoit des impressions qui lui sont bonnes ou mauvaises. De là autant de sources variées de poétiques inspirations.

Mais je ne puis m'arrêter ici à les décrire, parce qu'il faut que je me hâte, et qu'il est temps que, de la première des deux questions que je me suis proposées au sujet de la beauté, je passe à la seconde.

Il s'agit ici du beau en soi; quel est-il? Et d'abord avec quels attributs se montre-t-il? A quels traits se reconnaît-il? Si on commence par le rechercher dans ce qu'il a de plus extérieur en quelque sorte et de plus apparent, sauf ensuite, graduellement, à pénétrer plus avant, le beau, à en juger par les dispositions de notre âme, auxquelles il donne naissance, est sans doute principalement aimable, ou, pour mieux dire, adorable; mais il est aussi intelligible.

En effet, comme le temps et l'espace, comme le nombre et la grandeur, mais plus convenablement encore comme le juste et l'honnête, comme le bien dont il dépend et dans lequel il rentre, le beau est quelque chose de très-vrai et même de très-simple dans sa vérité, puisque tout le monde en juge, l'entend ou du moins le sent, et que, si on en dispute, ce n'est pas pour savoir s'il est, mais quel il est, où il est et jusqu'à quel point il est. Le beau n'est pas partout et toujours également manifeste, également perceptible; mais là où il est et se montre, si peu qu'il paraisse, il est d'abord admis, et même jusqu'à un certain point compris, même par le commun des intelligences, mais plus particulièrement par les esprits d'élite qui le conçoivent et l'expriment, de manière à en donner aux autres cette vive et saisissante leçon qu'on nomme la poésie, et dont la peinture, la sculpture, l'architecture et la musique ne sont que des versions variées. C'est ainsi qu'il a ses grands démonstrateurs, ses grands maîtres, lesquels ne sont pas, il est vrai, les savants, les philosophes, quoique, quand ils en parlent comme Platon, les philosophes méritent d'être écoutés; mais les poëtes, les artistes, ces interprètes inspirés, qu'il compte dans l'humanité depuis Homère et Virgile jusqu'à Raphaël et Michel-Ange, et depuis Dante et Milton jusqu'à Beethoven et Mozart : heureux génies, qui l'ont saisi en lui-même et publié

dans leurs œuvres de manière à n'en pas laisser l'idée obscure et incertaine dans la mémoire enchantée des hommes ravis d'admiration. Le beau est donc intelligible; il l'est même de manière qu'il n'est pas d'âme, si peu éclairée et si grossière qu'on la suppose, qui n'ait sa facilité, sinon pour le percevoir dans ce qu'il a de plus délicat, de plus exquis et de plus profond, du moins dans ce qu'il a de plus sensible et de plus simple. Mais, comme je l'ai dit aussi, il est par-dessus tout aimable; seulement il l'est à sa manière, et au lieu de l'être, par exemple, comme ce qui n'est pour nous qu'un objet d'approbation, de bienveillante adhésion, il l'est comme un objet si excellent en soi et d'une destinée si accomplie, qu'il n'y a plus à le modifier, mais seulement à le contempler, à le conserver avec une sorte de culte, et, dans le transport à la fois et le respect religieux d'un poétique enthousiasme, à l'admirer et à le faire admirer. En un mot, il est adorable; et il l'est surtout là où il est absolu et immuable dans l'être beau entre tous les autres, et qui rend beau tout le reste; mais, même dans les êtres finis, il a cet attrait merveilleux qui fait que nous ne l'aimons pas simplement, que nous l'aimons jusqu'à la dévotion; il est, pour le redire, adorable.

Mais si ce sont là des attributs par lesquels il nous frappe d'abord, il ne trahit cependant encore en eux qu'à demi sa nature, et il y a, pour le mieux saisir et le mieux déterminer, à le rechercher plus profondément dans sa constitution même. Or ce qui paraît de lui, après qu'on l'a reconnu comme intelligible et adorable, c'est qu'il est une espèce de bien; car il n'y a que le bien qui se fasse ainsi comprendre et aimer de nous, qui soit un objet de raison et d'affection tout ensemble. Mais quelle espèce de bien le beau est-il précisément? C'est ce qu'il s'agit maintenant de savoir.

Le bien est en toute chose sa destinée accomplie, son essence développée. Or, entre toutes les destinées accomplies, toutes les essences développées, il y en a qui ne le sont que pour être rapportées et sacrifiees à d'autres, que pour être

détruites à leur profit et, comme on dit, consommées. Telles sont celles qu'on comprend sous le nom de l'utile. Le beau n'est pas évidemment un tel bien, puisque ce qui le distingue entre tous, c'est d'être goûté, aimé, recherché pour lui-même ; c'est d'être un objet de conservation, d'amoureuse contemplation, et nullement de consommation. Mais il est d'autres biens, d'autres destinées accomplies, d'autres essences développées, qui sont elles-mêmes de nature à être conservées, respectées dans leur intégrité, traitées avec une religieuse sollicitude et des soins bienveillants, qui n'ont plus par conséquent le caractère de l'utile, et qui n'ont pas néanmoins réellement celui du beau. Ce sont celles qui, en voie de perfection plutôt que vraiment parfaites, ont besoin, pour le devenir, du secours d'une active et favorable intervention, et ne peuvent se passer de l'alliance et de l'assistance d'un bien supérieur et plus achevé. Aussi semblent-elles dignes d'estime et d'approbation, mais non d'admiration et surtout d'enthousiasme. Elles n'ont pas la beauté, laquelle, il ne faut pas l'oublier, consiste dans une telle excellence, qu'à la voir ainsi faite, on ne songe plus, comme je l'ai déjà plus d'une fois remarqué, qu'à la contempler, qu'à la considérer avec cette religion dans le ravissement, qui est proprement l'adoration.

Tel est, en effet, le beau, qui n'est, par conséquent, ni un bien à consommer ni un bien à conserver à la condition et avec la nécessité d'y toucher pour l'améliorer, mais un bien à conserver avec une telle inviolabilité, un tel droit au respect et à la pure admiration, que notre action à son égard se réduit au religieux hommage de notre foi la plus vive et de notre amour le plus fervent.

Un bien qui ne sert à aucun autre et qui n'a besoin d'aucun autre, mais qui vaut par lui-même et a une si exquise perfection qu'il nous charme et nous ravit par-dessus tout, voilà quel est le beau.

Ce n'est cependant pas encore tout le beau, et il reste certainement plus d'une explication à en donner. Ainsi il est

l'espèce de bien que nous venons de reconnaître ; il est une destinée qui est vraiment accomplie. Mais qu'est-ce qu'une telle destinée? Deux choses en une, peut-on dire, ou, si l'on aime mieux, l'union de deux choses, l'harmonie de deux éléments, le rapport de deux termes : l'un qui est une certaine unité d'être, un certain principe d'action, l'autre une certaine variété de modes ou de phénomènes; mais tous deux si bien liés, si bien concertés entre eux, que le second n'est en effet que le juste développement et comme le pur rayonnement du premier, et celui-ci, de son côté, la loi de vie, le principe et comme le foyer de celui-là.

Or, s'il en est ainsi, on peut penser, avec Diderot, que le beau est dans un rapport, mais il faut ajouter dans un rapport exquis de cette unité et de cette variété dont je viens de parler. Et c'est même là ce qui fait qu'il est, d'une part, intelligible, objet de raison, vérité, et, de l'autre, adorable, objet d'amour et charme merveilleux. Mais ce n'est pas tout encore, et, après tout ce que nous savons du beau, n'y a-t-il pas à se demander où, par sa nature, il réside, et a son siége, en quelque sorte, à quelle espèce d'être il appartient, si c'est à l'esprit ou à la matière, à la force ou au sujet de la force?

Serait-ce, par hasard, à la matière? Mais comment la matière, qui n'a rien de cette unité et de cette variété, que j'ai essayé d'expliquer, qui n'a ni direction ni activité propres, qui est indifférente à tout but comme à tout mouvement, qui, de soi, n'est capable ni d'une destinée accomplie, ni d'une essence achevée, aurait-elle la beauté? Elle ne l'a pas ; elle ne l'a, du moins, que d'emprunt ; elle la reçoit d'un autre être, l'exprime, la traduit, mais elle ne la produit pas; la manifeste, mais ne l'engendre pas, en est le signe sensible, mais nullement la cause.

Cette cause, c'est la force, ou, pour mieux dire encore, l'âme, ce modèle de toute force, qui a, en effet, par excellence cette vertu de l'unité et de la variété tout ensemble, dont l'heureuse harmonie constitue la beauté.

C'est donc l'âme qui, avant tout et par-dessus tout, est belle, du moins, quand, fidèle à sa loi, elle est tout ce qu'elle doit être, quand elle atteint toute la perfection qui est dans son essence. Ainsi, c'est l'âme qui est belle, on peut le dire, dans l'animal, quoiqu'elle y soit bien inférieure à ce qu'elle se montre dans l'homme; c'est presque encore l'âme qui l'est dans la plante elle-même; car c'est quelque chose qui y vit, s'y épanouit, s'y développe, et, de ce germe qu'elle anime, fait sortir cette harmonieuse variété de formes et de couleurs dont nous sommes ravis. Mais la pierre elle-même n'a-t-elle pas aussi pour l'embellir, je ne dis pas son âme, je ne vais pas jusque-là, mais ce qui y a cependant du rapport; je veux dire sa force intime, son principe de cohésion et de composition qui la tire pièce à pièce des matériaux confus où elle était comme enfouie, l'arrange, la dispose, la fait diamant ou perle et la donne à admirer à nos yeux éblouis? Ainsi, partout, dans la nature, ce qu'il y a de beau est l'âme ou cette sœur de l'âme qui, pour n'en avoir pas tous les attributs supérieurs, n'en a pas moins, au fond, avec elle, une droite communauté d'origine et d'essence.

Mais dans l'homme, c'est tout à fait l'âme; c'est de plein droit cette force intelligente, sensible et libre, qui a en soi la beauté; le corps ne l'a pas, il n'en a que l'expression et la manifestation au dehors. Qu'admirez-vous, en effet, qu'honorez-vous des marques éclatantes de votre ardent enthousiasme dans le héros, dans le saint? Est-ce le corps, est-ce cet ensemble d'organes appropriés aux fonctions de la vie? Non, mais c'est une pensée, un sentiment, une volonté qui, par leur grandeur et leur pureté, vous charment et vous transportent; c'est l'âme, je le répète, qui, sous cette enveloppe qu'elle vivifie, sur ce visage où elle parle, dans tout cet extérieur qu'elle remplit de sa présence, brille d'une singulière et rare perfection; et dans la femme adorée, dans l'enfant bien-aimé, dans ces deux créatures de choix aussi, et si belles également, quoiqu'à un titre différent, est-ce l'a-

nimal, moins que l'animal, une simple combinaison, un simple jeu de molécules dont vous êtes touchés, que vous aimez et admirez? Non, c'est toujours l'âme, l'âme du moins avant tout; et ce sourire, ce regard, ce geste, cette attitude, qui vous émeuvent et vous ravissent, n'ont cette douce puissance et ce divin attrait que par l'esprit qui s'y exprime, et leur communique quelque chose de cette grâce intime dont il a le secret.

Mais, où l'âme est, le plus particulièrement, il faut même dire singulièrement et souverainement belle, c'est en Dieu; car elle y est l'âme des âmes, l'âme suprême et absolue, celle qui, en créant l'univers, la nature et l'humanité, y a, de toutes parts répandu, par les simples forces ou les esprits dont elle les a pénétrées, des germes de beauté appelés successivement et comme indéfectiblement à éclore et à fleurir, et à donner ainsi incessamment le ravissant spectacle des innombrables beautés du monde physique et moral. C'est cette âme divine qui, elle-même toute rayonnante de sa gloire ineffable, a déployé sans l'épuiser, pour en orner toutes les sphères et tous les ordres de la création, cette magnificence de poésie, éclatant aussi bien dans le grain de sable que dans la montagne, dans le brin d'herbe que dans le cèdre, dans le plus chétif des animaux que dans l'homme lui-même en sa grandeur.

Saint et sublime artiste, le seul vrai poëte, puisque seul il fait vraiment œuvre et que seul il crée; puisqu'il n'a qu'à penser, qu'à aimer, qu'à vouloir pour produire, sans travail, toutes ces innombrables merveilles échappées de sa main, au-dessus desquelles lui-même, la merveille des merveilles, plus grand que toutes les autres, et présent à toutes les autres, il s'élève incomparable dans la région de l'infini.

Ainsi, en toute chose, c'est l'âme ou la force qui est belle et qui l'est d'autant plus qu'elle est plus elle-même, que plus fidèle à sa loi, elle accomplit mieux sa destinée, qu'elle multiplie et varie mieux ses actes ou ses phénomènes selon l'unité de la fin qui lui est assignée.

La matière, comme je l'ai déjà dit, en elle-même n'est pas belle, elle peut seulement être embellie. Retirez-lui l'âme ou la force, et vous lui ôtez tout son charme. La pierre qu'abandonne le principe de cohésion qui en tenait liées dans un certain arrangement les parties combinées et leur imprimait comme par enchantement cette forme, cet éclat, ces rares et exquises couleurs, objets de notre admiration, perd à l'instant tout son prix; la fleur que quitte cette force de végétation et presque d'animation qui la faisait germer, pousser, s'épanouir et se revêtir de ses riches et frais ornements, cesse aussitôt de nous plaire; l'animal auquel fait défaut la vie, l'instinct, l'espèce d'âme dont il est doué, privé de sentiment et bientôt décomposé, n'est plus qu'un corps sans attrait, qu'un cadavre que gagne le hideux de la mort. La matière, en soi, n'est pas belle, et elle le devient seulement.

Toutefois, il importe ici d'en faire expressément la remarque, si la matière n'a pas par elle-même la beauté, la force, de son côté, n'est véritablement belle, que quand dans sa perfection elle a assez de vertu pour se communiquer à la matière. De même qu'il n'y a pas de vraie pensée sans l'expression qui la marque, de même il n'y a pas de vraie beauté sans la forme qu'elle revêt. L'expression ne fait pas la pensée, la forme ne fait pas la beauté ; mais la beauté qui ne prend pas forme, n'est pas la pleine beauté. La beauté qui ne paraît pas est la foi qui n'agit pas ; la beauté sans la forme est la foi sans les œuvres. Le propre de la beauté et de l'être en soi et hors de soi, pour soi et pour autre chose que soi, c'est d'être belle et d'embellir ; quand elle n'embellit pas, c'est qu'elle n'est point assez belle, c'est qu'elle n'est point tout à fait belle. Ainsi dans l'homme, elle n'est bien tout ce qu'elle est appelée à être, que quand de l'âme son principe, et, en quelque sorte son foyer, elle passe et rayonne sur le visage, dans les yeux, dans la voix, dans l'attitude, dans le geste, dans tout le jeu des organes ; que quand elle a fait beau ce qui de soi ne l'était pas, et

prêté son charme intime au corps qu'elle vivifie; de même, dans la nature, nulle beauté ne s'y déploie qu'elle n'y prenne figure, couleur et mouvement, qu'elle n'y ait ses phénomènes, ses signes et comme son langage, qu'elle n'y vive et ne s'y exprime, plus ou moins sensiblement, dans l'animal, dans la plante et jusqu'à un certain point dans la pierre elle-même.

Et Dieu, de son côté, n'est-ce pas aussi pour mieux manifester, mieux glorifier sa beauté, qu'il l'a donnée à traduire à toutes ces magnificences de la terre et des cieux, dont nos yeux sont ravis? Il a créé par bonté, il a créé aussi par beauté, et son *fiat* est un trait de puissance et de poésie tout ensemble; sa beauté, comme sa bonté, se plaît à briller dans ses œuvres.

Ainsi, tout en ne variant pas sur ce principe d'esthétique, que la beauté c'est la force, et en le maintenant, au contraire, d'autant plus fermement, je ne fais nulle difficulté d'admettre que si la beauté c'est la force, c'est cependant la force unie convenablement et selon l'ordre à la matière, la pénétrant, l'animant de sa spiritualité, et se l'assimilant jusqu'à y faire passer, et y exprimer, en quelque sorte, les plus purs de ses attributs.

De ce que la beauté est la force, il suit qu'il y a trois ordres de beautés, comme il y a trois ordres de forces: la beauté dans l'humanité, la beauté dans la nature, et la beauté dans la divinité. Je vais très-rapidement les distinguer, parce que j'ai, au moins en passant, déjà plus d'une fois marqué ces différences. Ce qui caractérise la beauté dans la nature, c'est qu'elle y est sans raison; dans l'humanité, au contraire, c'est qu'elle y est douce de raison, dans Dieu c'est qu'elle y est douée de raison, mais sans aucun des défauts auxquels est sujette la créature.

La beauté privée de raison ne se connaît, ne s'aime ni ne se possède; elle ne connaît, par conséquent, n'aime ni ne possède rien; elle est incapable de rien faire de moral et d'intelligent pour elle ni pour autrui. Elle est bien tou-

jours la beauté, mais sans curiosité, sans sollicitude et sans soin d'elle-même, non plus que de ce qui n'est pas elle : objet admirable, sans doute, mais qui ne peut ni s'admirer ni se faire admirer ; chose, en quelque sorte, et non personne et dont tout le charme se termine à la propriété d'être aimable, sans aimer, sans pouvoir jamais s'élever jusqu'au caractère d'amie, d'amante. Telle elle paraît évidemment dans la pierre et la plante ; telle elle se montre même dans l'animal, quoique cependant elle ait en lui un commencement d'intelligence, d'amour et de volonté, mais qui, ne dépassant pas le cercle de l'instinct, reste privé du charme supérieur de la force intelligente et morale. Douée de raison, la beauté cesse d'être aveugle, et, par suite, indifférente et fatale ; elle se sait, se sent et se veut admirable ; elle s'entend, se plaît et s'attache à se faire admirer. Elle a le secret, l'amour et la volonté de sa perfection, tant pour elle-même que pour autrui, particulièrement quand autrui est son prochain, son semblable, une beauté du même ordre, une âme bienveillante et amie. Mais il y a cette différence entre la beauté douée de raison dans l'homme et la beauté douée de raison dans Dieu, que la faculté d'admirer et de se faire admirer, qui est commune à l'un et à l'autre, infaillible dans celui-ci, est très-sujette à faute dans celui-là, et que, tandis que la créature, qui est belle, l'est avec ses illusions, son orgueil, son faux art et ses attraits trompeurs, le créateur, au contraire, l'est avec la plus absolue sainteté. La beauté de Dieu, c'est sa gloire, et dans sa gloire, il est parfait, comme il l'est en toute autre chose. La sagesse et la bonté qu'il a à l'infini, pour être tout ce qu'il est, il les a aussi pour être glorieux et beau en toute perfection.

Telle est la beauté dans Dieu, dans l'homme et dans la nature.

Mais dans chacun de ces ordres et avec des analogies qui s'étendent de l'un à l'autre, elle offre encore certaines modifications qui, sans cesser de reproduire ses caractères constitutifs, en varient cependant les aspects, de manière à dé-

terminer en nous, ainsi que je l'ai montré, des impressions assez distinctes : je veux parler du gracieux, du noble et du sublime, qui sont, en effet, autant de faces diverses ou, si l'on veut de genres divers de la beauté elle-même.

Qu'est-ce que la grâce? de la beauté, puisqu'elle ravit, mais une beauté qui consiste dans une sorte de vive douceur, de piquante suavité, de délicatesse pleine d'abandon et de réserve à la fois, jamais dans la grandeur. La grandeur, en effet, voilà ce qui lui manque, non que ce soit en elle précisément un défaut, mais telle n'est pas sa nature, et sa perfection est même de ne pas affecter un rang qui ne saurait décemment lui convenir et de ne pas chercher son charme hors de sa modeste vie. L'humble violette a d'elle-même de doux et discrets attraits ; c'est là sa grâce, qu'elle n'aspire pas à la gloire du chêne ou du peuplier, qu'elle se renferme dans sa sphère et y reste belle à sa manière.

La noblesse, de son côté, est aussi de la beauté, mais par quoi distinguée ? par la grandeur. Seulement c'est une grandeur tempérée et comme adoucie par une sorte de sérénité et de facilité dans l'abord, qui ne troublent ni ne saisissent. Ce n'est pas celle qui tient en quelque sorte du prodige et donne l'idée de l'infini.

Celle-là, c'est au sublime qu'elle appartient singulièrement.

Le sublime, en effet, est grand, mais jusqu'à une hauteur et dans des proportions qui ne permettent plus à notre âme humilié et ravie tout ensemble, qu'un craintif étonnement, tant il l'émerveille et la surpasse à la fois, tant il l'enchante et l'accable. Il ne cesse pas d'être beau, puisqu'il est admirable, mais il l'est avec des traits qui, comme je viens de le dire, tiennent de l'infini et en ont l'imposant et grandiose effet sur nous.

Ainsi, pour prendre des exemples, la nature est gracieuse dans la rose et le colibri; noble dans le lys et le cheval ; sublime dans ces monts qui se dressent jusqu'aux cieux, dans le chêne séculaire bravant, sans fléchir, la tempête, dans son

lion, roi du désert, son aigle perçant la nue et affrontant hardiment la foudre. L'humanité, de son côté, a sa grâce dans l'enfant, la jeune fille et la femme, sa noblesse dans les grands esprits ou les grands caractères, sa sublimité dans le héros, le martyr et le saint. Dieu lui-même, envisagé sinon dans son essence, qui demeure immuable, mais dans ses œuvres, qui sont de tant de façons variées, offre aussi, à ce point de vue, ces mêmes distinctions de la beauté, et il les marque tour à tour dans toutes ses créatures de choix, qu'il a comblées de ses dons.

Le bluet et l'aile du papillon, pour reprendre l'exemple de Diderot, comme l'immensité des cieux et la profondeur des mers, en témoignent suffisamment; l'aigle et le petit oiseau, le lion et la gazelle le disent encore mieux; mais nul ne l'exprime plus hautement que l'homme lui-même, en son âme si bien faite pour sentir, comprendre et révéler, pour chanter, en hymnes d'amour et de reconnaissance, tout ce qu'il y a de divin dans les trésors de beauté déposés dans son sein. De sorte que, en toute chose, la grâce est toujours, en elle-même, exclusive de la grandeur; la noblesse, au contraire, l'implique nécessairement, mais dans une mesure qui n'a rien de prodigieux ni d'extraordinaire; le sublime la veut, dans des proportions qui sortent des limites communes et aspirent à l'infini.

Mais, après toutes ces questions sur le beau, et comme appelées par elles, il y en aurait bien d'autres encore, pleines d'intérêt, à aborder; cependant je n'y toucherai pas, non que je les repousse, loin de là, je les rechercherais bien plutôt si j'en avais le loisir, si c'était ici le lieu, si elles ne m'écartaient pas un peu trop du but que je me suis proposé; mais je ne dois pas oublier que ce but était de ne présenter que quelques vues d'esthétique qui me servissent ensuite à juger la doctrine de Diderot.

Or, au point où je les ai conduites, je crois les avoir assez développées pour que je puisse maintenant porter ce jugement, même en assez peu de mots.

Si donc, d'après ce qui vient d'être dit, et pour le résumer brièvement, il est vrai, d'une part, que le sentiment du beau consiste dans la vive et pure intuition et l'amour désintéressé jusqu'à l'adoration d'un objet qui n'est autre que l'âme même, ou la force à son état de perfection, et que, de l'autre, le beau en soi, intelligible dans sa vérité, adorable dans sa pureté, ne soit que l'âme ou la force dans son exquise essence, il y a, dans ces principes, des raisons suffisantes pour apprécier exactement l'esthétique de Diderot.

Ainsi, on peut, en premier lieu, certainement remarquer qu'il ne reconnaît d'autre idée du beau et d'autre amour du beau, qu'une idée et qu'un amour sensibles; ensuite, et par conséquent, qu'il ne voit dans le beau lui-même qu'une chose des sens; et, de plus, que le ramenant, comme il le fait, sans autre explication, à ce qu'il appelle des rapports, il n'en donne par là qu'une vague et insuffisante définition; qu'en tout, ici, il pèche encore, quoique moins gravement qu'ailleurs, par l'espèce de sensualisme dont il fait profession, et qu'il porte dans son esthétique la peine de sa métaphysique : de sorte que, pour avoir, dans celle-ci, trop négligé, trop méconnu, trop nié même l'âme, il s'est trouvé, dans celle-là, condamné à ne bien discerner ni la nature même du beau ni l'impression qu'il produit sur nous; il ne l'a bien entendu ni au point de vue de l'objet ni à celui du sujet. Le beau est une chose de l'âme, le sentiment du beau celui d'une chose de l'âme. Diderot, par son système, est et devait rester plus ou moins étranger à cette double vérité. Le spiritualisme l'y eût conduit, le matérialisme l'en a détourné. Voilà pourquoi son esthétique laisse en plus d'un point à désirer; en théorie, du moins, elle manque de spiritualité.

Mais, à côté de ses défauts, il a aussi ses mérites, et lorsque, de la théorie il passe à la pratique, c'est-à-dire à la critique et à l'appréciation des œuvres de l'art, non plus en vertu de telles ou telles vues spéculatives, mais sous la seule inspiration de son goût vif et prompt et de son ardent senti-

ment, on retrouve en lui l'esprit, le cœur, l'âme, tout l'homme que l'on connaît; on retrouve celui dont il a dit lui-même, et dont il a dit avec vérité : « J'ai l'âme haute, il me vient de temps en temps une idée grande et forte, et je sais quelquefois la présenter de la manière la plus frappante ; je sais entrer dans les âmes, les captiver, les émouvoir, les entraîner. Si d'Alembert s'entend infiniment mieux que moi à résoudre une équation différentielle, je m'entends peut-être mieux que lui à faire battre un cœur, à l'agrandir, à l'élever, à lui inspirer un goût solide de la vertu et de la vérité, » et il aurait pu ajouter de la beauté. Tel est en effet Diderot discourant sur les arts, et édifiant de ses leçons les peintres, les sculpteurs, les architectes et même les acteurs; leur parlant comme un des leurs, mais comme un des leurs qui mieux qu'aucun d'eux a le secret de leurs travaux, et excelle à le leur expliquer : juge éminent alors, grand critique et grand maître, qui, grâce à la fécondité et parfois à l'originalité de sa puissante pensée, se fait des disciples qu'il pénètre de ses préceptes, de ses maximes, et que jusqu'à un certain point aussi il dirige par ses exemples, lorsque, la plume à la main, et mieux encore par la parole, il refait, corrige, transforme, crée en quelque sorte de nouveau un tableau, une statue, un monument, et un moment devient peintre, sculpteur, artiste en idée. Tel est en effet Diderot quand il sent au lieu de philosopher et s'en fie dans ses jugements à ses impressions plutôt qu'à ses principes.

Et maintenant que j'ai longuement, trop longuement peut-être, examiné successivement les principales parties de sa philosophie, sa théologie naturelle, sa psychologie, sa physique, sa morale et son esthétique, il ne me reste plus qu'à rappeler, en les résumant dans un jugement général, toutes les remarques particulières dont il a été l'objet dans le cours de cette étude.

Qu'est-ce donc que Diderot en somme? Ses amis l'appelaient *le philosophe;* c'était trop, beaucoup trop dire, et il y a dans ce témoignage qu'ils lui rendaient plus de faveur que

de justice et de partialité que de vérité. Diderot fut sans doute en son temps un des serviteurs les plus actifs et les plus dévoués de l'esprit philosophique ; mais il n'en fut pas assurément le représentant le plus éminent, le grand personnage, l'homme par excellence ; il ne fut pas *le philosophe*. On ne peut guère aujourd'hui s'empêcher de sourire, quand on voit, parmi les siens, le choix lui être laissé, en quelque sorte, entre le nom de Socrate et celui de Platon. Diderot n'est pas de cet ordre ; il n'est pas un Descartes ; et non-seulement en son siècle il n'est pas *le philosophe*, mais même, à la rigueur, si pour être simplement et justement *un philosophe*, il faut quelque peu de cette sagesse, de cette constance, de cette maturité et de cette solidité de pensée sans lesquelles en effet il n'y a pas de vraie philosophie, est-ce un titre auquel Diderot ait bien légitimement droit ? Il est permis d'en douter. Diderot a beaucoup philosophé, mais l'a-t-il toujours fait dans le meilleur et le plus exact sens du mot ? Je le laisse à décider.

Ce qu'il y a néanmoins d'incontestable chez lui, c'est qu'il a aimé, servi, défendu la philosophie, et que, si dans cette science on veut voir avant tout une cause, une grande et sainte cause, on peut dire qu'il l'a vaillamment embrassée et soutenue ; qu'il ne l'a jamais délaissée ; qu'il lui a donné, prodigué même des trésors d'intelligence, dont il eut pu, il est vrai, mieux lui ménager la richesse ; génie sans doute incomplet, irrégulier, facile aux écarts, prompt aux excès, mais toutefois puissant et fécond, heureux au moins en certaines veines que parmi tous ses hasards il lui arrive de rencontrer ; ayant dans son école, ou, si l'on aime mieux, dans son parti (mais ce parti avait sa foi), de l'enthousiaste et de l'apôtre, y portant constamment un rare oubli de lui-même, et une généreuse facilité au dévouement et au sacrifice. Ne lui soyons donc pas trop durs, soyons-lui équitables, avec cette mesure d'indulgence que permet la vérité ; ayons du blâme, un blâme sévère autant qu'il est mérité, pour tout ce qui lui est échappé de fâcheux par licence d'imagination

et libertinage de raison ; mais conservons-lui quelque reconnaissance et quelque admiration pour ce qu'il a fait, d'ailleurs, dans de meilleurs sentiments, en faveur de l'esprit humain et de ses nécessaires libertés.

TABLE DES MATIÈRES.

Imprimerie PANCKOUCKE, rue des Poitevins, 8 et 14.

MÉMOIRE

SUR HELVÉTIUS.

Orléans, imp. de Coignet-Darnault.

MÉMOIRE

SUR

HELVÉTIUS

PAR M. DAMIRON,

LU A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES
ET POLITIQUES.

PARIS
A. DURAND, 5, RUE DES GRÈS-SORBONNE.

—

1853.

EXTRAIT DU COMPTE-RENDU
De l'Académie des sciences morales et politiques,
RÉDIGÉ PAR M. CHARLES VERGÉ,
Sous la direction de M. MIGNET, secrétaire perpétuel de l'Académie.

MÉMOIRE
SUR HELVÉTIUS,

PAR M. DAMIRON.

Biographie.

Si l'on suppose quelque unité dans cette suite de *mémoires*, consacrés à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle, on ne s'étonnera sans doute pas qu'après avoir successivement parlé de Delamettrie, de d'Holbach et de Diderot, je m'occupe aussi d'Helvétius, et que je lui donne sa place dans une école dont il est avec eux un des principaux représentants. On s'y attendra même d'autant mieux, que son livre, plus fait pour le commun des lecteurs, pour les esprits faciles et légers, pour les jeunes gens et les femmes, en un mot pour le monde, a été, s'il n'est resté, un ouvrage plus recherché, plus goûté de ceux auxquels il était particulièrement adressé.

Homme du monde en effet avant tout, à demi-financier, à demi-grand seigneur, amateur en philosophie plutôt que philosophe, ambitieux de tous les succès, y compris les moins sérieux, ce n'est pas pour les penseurs éminents de son temps, et avec leur adhésion, qu'Helvétius a écrit; ce n'est pas par exemple pour Voltaire, Frédéric, Rousseau, Buffon et Turgot, qui tous s'expriment à cet

égard en termes plus ou moins sévères; ce n'est pas même pour Diderot qui ne lui est pas au fond plus doux; c'est pour un autre ordre d'intelligences, c'est pour toute cette société frivole, insouciante, enivrée de plaisirs, crédule à qui la flatte et lui dit son secret, sans trop l'en faire rougir, et même en y applaudissant. Là est son crédit, qui à ce titre assurément n'est pas des mieux fondés, mais qui n'en demande pas moins à être pris en une certaine considération.

Helvétius a certainement assez peu des grandes parties de l'écrivain. Auteur d'un livre, de deux livres, si l'on veut, mais l'un contient déjà l'autre, qui prétendent à la philosophie; il y a chez lui plus de rhétorique que de logique, plus de peintures, et qui ne sont pas toutes de choix, loin de là, que de raisons et de démonstrations, plus d'anecdotes sans valeur que de faits certains et probants, plus de paradoxes et de lieux communs, que de vues neuves et originales: ce qui a pu faire dire à un de ses critiques, dont il serait difficile de désapprouver le jugement, qu'il n'a qu'une métaphysique superficielle, une morale d'opéra et une érudition de petit-maître (1).

Ce n'est donc pas un homme d'une grande famille en philosophie. Il n'est pas de celle de Descartes, cela va sans dire; il n'est pas même bien de celle de Locke, quoiqu'il en développe, ou plutôt quoiqu'il en pousse à l'excès certains points de doctrine; mais il n'a surtout pas de ce dernier maître l'esprit général, la méthode, la modeste et ferme sagesse. On a voulu en faire un descendant de Montaigne. C'est là une complaisance et une illusion de l'amitié! Sans doute chez lui aussi la philosophie

(1) De Lignac, *Examen sérieux et comique du Livre de l'Esprit*, 2e partie, p. 303.

est plus de *fuite* que de *suite*, elle est plus du moraliste et de l'homme du monde que du métaphysicien et du logicien; mais elle n'y est pas avec cette naïveté piquante et vive, avec cette fleur d'imagination, ce ton naturel et simple, cette riche nature et cette culture originale, si on me permet de le dire, qui caractérisent l'auteur des *Essais*, et le rend inimitable. Helvétius n'est rien de tel. S'il tient au fond de quelqu'un, c'est, qu'on me passe l'expression, de ce personnage un peu commun, qu'on a nommé tout le monde, et qui, quoi qu'on en ait dit, n'a pas plus d'esprit que Voltaire, ou tout nom du même ordre, car il ne s'élève pas au génie. Ce personnage, Helvétius en est volontiers le disciple; il l'écoute, il le répète, il ne le dépasse guère, et ne mêle jamais aux pensées qu'il en reçoit, ce quelque chose de supérieur et de neuf que les hommes éminents ne manquent pas d'y ajouter : il n'en est guère qu'un écho, et un écho qui déclame.

Et cependant il a son art d'intéresser, de captiver, ou plutôt de capter les âmes; il n'est pas précisément éloquent, on ne peut guère l'être avec la cause qu'il défend; mais il est insinuant, caressant et pressant; il ne manque pas d'habileté pour se faire une clientelle qui ne se compose, il est vrai, ni des esprits les plus fermes, ni des cœurs les plus purs. Il a du séducteur, un peu grossier en ses moyens, mais non sans une certaine facilité à se concilier sinon des adorateurs, du moins des sectateurs. Il a eu sa vogue en son temps, et serait-ce bien téméraire que de dire qu'il ne l'a pas tout-à-fait perdue dans le nôtre?

Sous ce rapport, il n'est peut-être pas sans utilité d'en faire, même après bien d'autres, une étude particulière, en ayant soin surtout de profiter avec choix de ce qu'il y a de meilleur dans les différents travaux dont il a été le sujet.

Avec un homme tel qu'Helvétius, il ne saurait être sans intérêt de le connaître dans sa vie, avant de le suivre dans ses ouvrages ; c'est le moyen de lui rendre meilleure et plus complète justice ; c'est aussi jusqu'à un certain point celui de le mieux comprendre. Il se rencontrera d'ailleurs dans sa biographie plus d'un trait bon à recueillir pour l'histoire littéraire du XVIIIe siècle.

Helvétius était fils et petit-fils de médecin, et sa famille, originaire du Palatinat, puis réfugiée en Hollande, s'était enfin établie en France. Son père était médecin de la cour; il avait dû cette faveur à la résolution avec laquelle, appelé en consultation pendant une maladie du jeune roi Louis XV, il avait soutenu et fait prévaloir son avis, comptant sur un succès, qui en effet ne lui manqua pas. Il était fort bienveillant, fort charitable, et aussi empressé dans ses soins auprès des pauvres, qu'il aimait, qu'auprès de l'illustre clientelle qui le recherchait. La mère d'Helvétius, de son côté, était pleine de douceur et de bonté, et s'associait de cœur à tous les sentiments de son mari. De tels parents la bienfaisance devait couler comme de source dans l'âme de leur enfant ; aussi ne faillit-il pas à cette origine.

Il naquit à Paris, en 1715, au vrai commencement du XVIIIe siècle, car les années précédentes appartiennent encore au XVIIe, qui n'expire réellement qu'avec le grand roi, dont il a reçu le nom. Helvétius date de la régence ; je n'en fais pas la remarque, afin de ne tirer de ce fait aucune conséquence trop précise ; mais il est du moins à observer que c'est l'esprit nouveau qui désormais va régner à-peu-près sans partage, et surtout gouverner toutes les intelligences qui, comme celle d'Helvétius, ne sont que trop disposées à le suivre.

L'enfance de notre auteur n'eût rien de bien particu-

lier. Elevé d'abord avec toutes sortes de soins auprès de ses parents, il paraît y avoir été assez mal préparé à cette autre discipline, un peu plus virile, un peu autrement paternelle, qui tient déjà à la vie publique, et qui est la loi du collége. Aussi, quand des mains de son père et de sa mère, quand de celles du bon M. Lambert, son précepteur, il passa dans celles des régents, et qu'à la place de l'autorité toute d'amour et d'affectueuse sollicitude des uns, il eut à suivre la direction nécessairement moins douce, moins indulgente et moins attentive des autres, il en souffrit, et même assez longtemps languit dans une sorte d'apathie physique et morale à-la-fois. Cependant il eut son jour aussi où il se réveilla. Il le dut au P. Porée, professeur consommé, qui, bienveillant et habile, sut par ses encouragements, ses éloges, ses adoucissements bien ménagés à la sévérité de la règle commune, le tirer de cet état d'engourdissement, et aussi de sourde révolte, auquel il se laissait trop aller, et l'excita, l'anima, lui inspira le goût des lettres et le désir du succès.

Le P. Porée, successeur dans la chaire de rhétorique du collége de Louis-le-Grand, du P. Petau, du P. Jouvenci, et du P. Larue, et les continuant en quelque sorte, avec un rare mérite d'enseignement, était un de ces hommes éprouvés dans leur art, auxquels la nature autant que l'expérience, une sorte d'instinct moral autant qu'une longue et sérieuse habitude d'observation, donnent le sens et le secret de la conduite des jeunes gens. Il excellait à les connaître, à les gagner et à les diriger, du moins tant qu'il les avait sous sa tutelle. On sait quels sentiments, tout émancipé qu'il fut bientôt, lui conserva toujours Voltaire. Mais surtout si, parmi ses élèves, il en était qui, jusque-là méconnus, et, comme on dit, mal

pris, et quoique indolents et abandonnés, eussent en eux quelque ressort, il excellait à les discerner, à les recueillir, et à développer en eux les germes heureux qui pouvaient y être cachés. Il n'eut pas à le faire avec Voltaire, qui était tout trouvé, tout déclaré, et dont la nature de feu éclatait par des traits qui appelaient le calme et la prudence plutôt que l'inquiète excitation du maître. Mais il n'en fut pas de même d'Helvétius, jusque-là assez pauvre écolier. Le P. Porée le rechercha, le soigna comme une de ces âmes négligées, auxquelles il faut une culture un peu à part, il le vivifia, le transforma, et fut certainement pour beaucoup dans l'ambition littéraire qu'il montra par la suite.

Tel fut Helvétius, élève du P. Porée, élève aussi des Jésuites.

Et à ce propos je demanderai à faire une remarque qui me semble trouver ici convenablement sa place; c'est que si Helvétius, comme Voltaire, comme Diderot, et pour descendre à de moindres noms, comme Delamettrie et Robinet, est sorti des mains des Jésuites, il ne faudrait pas en conclure qu'il a puisé chez eux l'esprit philosophique, dont témoignent ses écrits. On jugerait mal ainsi des maîtres et du disciple. Les Jésuites assurément n'étaient pas des rigoristes, ils n'étaient pas durs au siècle, ils lui étaient plutôt accommodants et complaisants, mais dans leur sens toutefois, afin de l'attirer à eux, et non pour se rendre à lui; et c'était toujours pour eux, pour leur foi, pour la religion et non pour la philosophie, pour l'obéissance et non pour l'indépendance, qu'ils formaient la jeunesse.

D'où vient donc qu'au XVIII[e] siècle la jeunesse leur restait si peu fidèle, leur échappait si aisément ou même se tournait contre eux? C'est qu'avec ces instituteurs elle en

avait aussi d'autres ; c'est qu'avec ceux de l'école elle avait ceux du monde. C'est qu'elle avait la famille, la cour, la ville, le théâtre, les lettres, les mœurs, tout un ensemble de causes qui concouraient à la diriger dans un autre sens, que les leçons des Jésuites. Après l'éducation du collége, il en venait une autre qui la remplaçait et bientôt l'effaçait. L'enfant appartenait à peine à l'une ; le jeune homme et l'homme fait appartenaient pleinement à l'autre. En général, ce n'est guère que dans les temps de croyance et de respect, dans les temps favorables à l'autorité, que les premiers maîtres restent les derniers. Dans les temps de liberté et surtout de licence, ce qu'on a été fait à un âge, on ne persiste pas à l'être dans un autre, et on ne vit pas précisément comme on a été élevé. L'école, l'église elle-même, en désaccord avec la société, la voient contrarier leurs maximes par les siennes et entraîner les jeunes générations dans d'autres voies que celles qu'elles leur tracent.

Il en fut ainsi en particulier au XVIIIe siècle, et il en sera ainsi de tout siècle où l'esprit de liberté, devenu celui de doute, de division et de confusion, ne laissera aux instituteurs de la jeunesse qu'une prise incertaine et peu durable sur les âmes imparfaitement confiées à leurs soins.

Et pour en revenir à Helvétius, élève au début des Jésuites, il le fut ensuite et bien plus de la plupart des hommes éminents de son siècle, de Fontenelle, de Voltaire, de Montesquieu, de Buffon, de Diderot et de plusieurs autres avec lesquels il se trouva en particulières relations, et dont il reçut, outre ces impressions générales qu'il pouvait recueillir de la lecture de leurs écrits, des enseignements plus directs, plus personnels et plus intimes, qu'il dut à son commerce d'amitié avec eux. Il le fut également de ces réunions d'esprits cultivés et polis,

Orléans, imp. de Coignet-Darnault.

MÉMOIRE

SUR

HELVÉTIUS

PAR M. DAMIRON,

LU A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES
ET POLITIQUES.

PARIS
A. DURAND, 5, RUE DES GRÈS-SORBONNE.

1853.

Et en général il faudrait se garder de penser au sujet d'Helvétius, comme au surplus de plusieurs écrivains du même temps, et de la même école, qu'après tout une philosophie qui faisait de tels hommes, n'était pas si mauvaise. Elle ne les faisait pas; elle ne les penétrait pas, elle n'avait pas leur foi intime et familière, elle n'était pas leur vraie règle. Ce qui l'était à leur insu peut-être, et sans qu'ils s'en rendissent bien compte, c'était une tout autre philosophie, d'autres principes, ou du moins des inspirations, des penchants, des dispositions de cœur qui ne tenaient point aux idées dont ils faisaient profession. Il y avait en eux un esprit de bienveillance, de tolérance, de piété pour l'humanité, un peu profane sans doute, mais cependant généreuse, une libéralité de goûts, une passion des choses de l'âme et en tout une certaine spiritualité cachée qui prévalait sur leurs théories. Leur conscience, si on me passe le mot, laissait faire, ou plutôt laissait dire leur logique, mais n'en conservait pas moins sa libre honnêteté! Sans doute on eût mieux aimé en eux plus de conséquence et de suite, plus de rapport entre ce qu'ils enseignaient au dehors et ce qu'ils croyaient et sentaient intérieurement, mais il n'est pas moins vrai que la contradiction admise, des deux éléments opposés entre lesquels ils se partageaient, ce n'était pas le mauvais, mais le bon, ce n'était pas leur fâcheuse philosophie qui les faisait ce qu'ils étaient.

Pour Helvétius en particulier, inclination naturelle, éducation, exemples domestiques, tout le portait à la bonté; pour être bienveillant et bienfaisant, il n'avait en quelque sorte qu'à être le fils de son père.

Cependant parmi toute cette vie de plaisirs et d'affaires, il commençait à donner un peu plus à l'amour sérieux

des lettres, et se rapprochait de plus en plus de ceux qui les honoraient par leurs travaux. Il profitait des voyages auxquels l'obligeait sa charge, pour visiter avec empressement Montesquieu dans son château de la Brède, Buffon dans sa terre de Montbar, Voltaire dans sa retraite de Cirey, et à Paris, il recherchait chaque jour davantage son vieux maître Fontenelle, d'Alembert, Diderot, Marmontel, St-Lambert, d'Holbach, Morellet, Galiani, Suard, Grimm, et tous ceux que réunissaient habituellement ces sociétés à demi-mondaines à demi-académiques, dont je parlais plus haut.

Bientôt il s'essaya à la poésie, car c'est par où il commença; il n'en vint que plus tard à la philosophie, et il eut le bon sens de se placer dès son début sous la discipline de Voltaire; conseil et exemple tout lui devait venir excellent d'un si juste et si rare esprit. Voltaire l'accueillait, l'encourageait, le flattait même, mais lui donnait aussi de très-sages avis. Il lui écrivait : « Je vous dirai en faveur des progrès qu'un si bel art peut faire entre vos mains : craignez en atteignant le grand de sauter au gigantesque. N'offrez que des images vraies; servez-vous toujours du mot propre. Voulez-vous une petite règle infaillible? la voici : Quand une pensée est juste et noble, il faut voir si la manière dont vous l'exprimez en vers serait belle en prose.. » (Suivent des détails tout-à-fait de métier sur le style, qui marquent tout l'intérêt qu'il prenait aux succès de son disciple).

Ailleurs, à une critique peu mesurée qu'Helvétius lui avait adressée sur Boileau, il répondait : « Je conviens avec vous qu'il n'est pas un poète sublime, mais il a bien fait ce qu'il voulait faire. Il a mis la raison en vers harmonieux et pleins d'images. Il est clair, conséquent, facile et heureux dans ses expressions.. . . . . . Pour vous

votre pinceau est fort et hardi. La nature vous a mieux doué que Despréaux (c'est là la flatterie); mais vos talents quelque grands qu'ils soient ne seraient rien sans les siens. Je vous prêcherai donc éternellement cet art d'écrire que Despréaux a si bien connu et si bien enseigné, ce respect pour la langue, cette suite d'idées, ces liaisons, cet art aisé avec lequel il conduit son lecteur, ce naturel qui est le fruit du génie. »

« Continuez, lui écrivait-il encore, de remplir votre âme de toutes les connaissances, de tous les arts, de toutes les vertus... Quoi! pour être fermier-général, on n'aurait pas la liberté de penser! Atticus était fermier-général... Continuez Atticus. »

Tout cela se disait à propos de ses premières épîtres et de son poème sur le bonheur. Voilà à quelle école Helvétius était auprès de Voltaire.

La poésie avait été sa première ambition littéraire; mais elle ne fut pas la seule : la philosophie ne tarda pas à avoir aussi son tour, et même un moment les mathématiques. En voyant en effet l'espèce de cour, formée des dames les plus brillantes, dont Maupertuis, à cause de sa renommée de géomètre, et malgré le peu de charme de sa personne, était entouré dans le jardin des Tuileries, Helvétius amoureux, comme il l'était, avant tout du succès, s'appliqua quelque temps aux mathématiques; puis il y renonça, et se tourna vers la philosophie, qui lui parut plus propre à le conduire, comme il le disait, à la grande célébrité.

Dans ce dessein il lui était assez difficile de rester fermier-général, et il n'hésita pas, il se défit de sa charge. Il sentait qu'il ne pouvait guère concilier les graves occupations de la pensée auxquelles il voulait se livrer, avec celles des affaires et aussi des plaisirs qui dissipaient trop

sa vie. Et puis le temps était peut-être venu pour lui où le cœur, si facile et si abandonné qu'il soit, se lasse de tout cet amour à chaque instant donné, à chaque instant repris, sans rien avoir jamais de profond et de sérieux, et éprouve le besoin de s'attacher, de se fixer, de réunir avec choix sur un seul objet cette tendresse d'affection, qu'il répandait auparavant, sans y trop regarder, sur plusieurs. Helvétius songea à se marier.

Il avait beaucoup vu, chez madame de Graffigny, mademoiselle de Ligniville, dont elle était la tante, et qui appartenait à une très-noble famille de Lorraine. Mademoiselle de Ligniville, d'ailleurs très-pauvre (ils étaient 19 enfants), l'attira par sa beauté, le toucha, le captiva par l'agrément de son esprit, par sa bonté, sa simplicité, et l'élévation de ses sentiments. Après y avoir beaucoup pensé, il la demanda en mariage, et l'obtint. Ce fut le bonheur de sa vie, il le goûta vivement et on put justement lui prêter ces paroles de Bolingbroke dans une lettre à Swift : « Je n'ai plus que pour ma femme l'amour que j'avais autrefois pour tout son sexe. »

En se démettant de sa charge, ce qui étonna un peu le monde, il avait converti en immeubles la plus grande partie de sa fortune; c'était la diminuer, mais l'assurer, et s'ôter de ce côté aussi tout sujet de trouble et d'agitation. C'est ainsi qu'il avait acheté sa belle terre du Voré, en Bourgogne.

Il en fit sa retraite, sans en faire une solitude; car quoique ce ne fût pas un de ces lieux fréquentés, comme Ferney, le Grand-Val, la Chevrette ou Eaubonne, les amis cependant n'y manquaient pas, il les y attirait, les y retenait le plus possible. Mme Helvétius surtout, qui avait pu apprendre, chez Mme de Graffigny, l'art, qui en est vraiment un, de cette hospitalité de bon goût et de

bon accueil, gage d'une plus libre intimité et charme de l'amitié, Mme Helvétius savait aussi faire de sa maison un de ces rendez-vous philosophiques, alors si recherchés, et elle en était fière. Ainsi un jour, d'après le récit de Morellet, comme elle ramenait dans sa voiture un noble étranger qui l'était venu visiter, le prince en entrant dans le vestibule dit : « Ah ! mon Dieu, que de claques. — Prince, répondit-elle, cela vous promet bonne compagnie. » Les philosophes, qu'elle reconnaissait à leur modeste équipage, étaient en nombre chez elle, et elle s'en honorait.

Helvétius d'ailleurs ne renonçait pas à Paris, où chaque année il revenait passer quatre mois l'hiver.

Mais ce fut au Voré principalement, au sein de cette retraite studieuse et parmi les visiteurs de choix réunis autour de lui, qu'il s'occupa du livre auquel il dut le bruit que fit son nom. « Dix ans entiers d'un calme si parfait, dit un de ses biographes, furent employés à la composition de ce livre, avec lequel il s'était pour ainsi dire identifié. » Il l'avait à-peu-près terminé en 1755, mais il ne le publia qu'en 1758.

Cependant il ne faudrait pas croire qu'au Voré Helvétius ne fut qu'auteur. Avec la chasse aux idées, comme on l'a dit, il aimait aussi passionnément l'autre ; il y portait même une jalousie irritable, dont il n'était pas toujours le maître, et dont, s'il faut en croire Diderot qui n'en parle au reste que sur ouï-dire, les effets étaient parfois assez fâcheux.

Diderot, dans son *voyage* à *Bourbonne*, raconte sur le témoignage de Mme de Nocé, voisine d'Helvétius, qu'il était l'homme du monde le plus malheureux à la campagne ; qu'il était entouré de voisins et de paysans qui le haïssaient ; qu'on cassait les fenêtres de son château ; qu'on

coupait ses arbres; qu'on abattait ses murs; qu'on arrachait ses armes des poteaux où elles étaient attachées; et cela à cause des mesures de rigueur qu'il prenait parfois dans l'intérêt de sa chasse, comme par exemple lorsqu'il faisait arrêter et mettre à l'amende les braconniers et que pour en éviter le voisinage, il exigeait que les malheureux qui peuplaient les lisières de ses bois, quittassent les chaumières qu'ils y habitaient. De tels actes lui faisaient des ennemis d'autant plus insolents, remarque Diderot, qu'ils avaient cru s'aperçevoir que le bon philosophe était pusillanime. « Je ne voudrais pas, ajoute-t-il, de la belle terre de Voré, à la condition d'y vivre dans des transes perpétuelles..... A la place d'Helvétius, j'aurai dit : on me tuera quelques lièvres, quelques lapins; qu'on tue, mais ces pauvres gens n'ont d'abri que ma forêt, qu'ils y restent. »

Tel est le témoignage de Diderot ou plutôt de cette dame, voisine d'Helvétius, qui pouvait bien sans précisément dire le contraire de la vérité, ne pas la dire tout entière, et, sans aller jusqu'à la calomnie, se permettre un peu de médisance.

Car il y a d'autres témoignages sur le même point, ceux de St-Lambert et de Morellet en particulier, desquels il résulte que le seigneur du Voré n'était pas si dur aux pauvres paysans et même aux braconniers. Ainsi il dédommageait ses fermiers de leurs pertes; il les encourageait et les aidait à mieux cultiver leurs terres; il essayait de tourner le travail de ceux qui étaient les moins heureux du côté de l'industrie; il avait fixé à ses frais dans ses domaines un habile chirurgien pour leur donner des soins; sa bienfaisance en un mot l'avait suivi de la ville à la campagne. Un paysan était venu chasser jusque sous les fenêtres du château; Helvétius irrité de

tant d'audace ordonna qu'on l'arrêtât, et comme on le lui amenait, son premier mouvement fut de s'emporter; mais après l'avoir regardé un moment; mon ami, lui dit-il, vous avez de grands torts envers moi; si vous aviez besoin de gibier, pourquoi ne m'en avoir pas demandé, je vous en aurais donné. Et il le fit remettre en liberté. Une autre fois un paysan également pris en flagrant délit de chasse, fut conduit en prison, condamné à l'amende et privé de son fusil. Dès qu'Helvétius en eut avis, il alla trouver le paysan, lui paya le prix de son fusil, lui rendit l'amende et surtout lui recommanda le secret. Voici pourquoi : Il craignait les reproches de Mme Helvétius, qui par complaisance pour sa passion, et d'ailleurs quelque peu indignée aussi de l'insolence des braconniers, lui avait conseillé d'agir avec rigueur.

Mais ce qu'il y eut de plaisant et presque de comique dans la bonté de l'un et de l'autre, en cette circonstance, c'est que Mme Helvétius disait de son côté à ses enfants : Je suis la cause que ce pauvre homme est ruiné; c'est moi qui ai excité votre père à faire punir les braconniers. Et elle se rendait chez le délinquant, lui demandait à quelle somme se montaient l'amende et le prix du fusil, payait le tout, et recommandait aussi le secret.

Ce double secret à garder, et la double démarche qu'il devait couvrir n'étaient certes pas la preuve d'une grande dureté de cœur et d'un violent abus de son droit.

Mais un trait qui n'est plus du même genre et qui cependant à l'honneur de l'âme bienveillante d'Helvétius mérite encore plus d'être rapporté, est celui qui regarde ce pauvre gentilhomme, M. de Vasconcelles, qu'il traita avec une si délicate générosité. En achetant le Voré, il avait également acheté certaines créances inhérentes à cette propriété. Parmi ses débiteurs à ce titre se trouvait

M. de Vasconcelles. Poursuivi par les hommes d'affaires d'Helvétius, il vint à lui et lui déclara que l'état de sa fortune ne lui avait pas permis depuis plusieurs années de payer ce qu'il devait au seigneur de Voré ; qu'il n'était pas en mesure pour le moment de payer le tout ; mais qu'il s'engageait pour l'avenir à solder exactement l'année courante et les arrérages d'une année. Il ajouta que si on exigeait plus de lui et qu'on continuât à le poursuivre, on le ruinerait sans retour. « Je sais, lui répondit Helvétius, que vous êtes un galant homme, et que vous n'êtes pas riche. Vous me paierez à l'avenir, comme vous le pourrez, et voici un papier qui empêchera mes gens d'affaires de vous inquiéter. » C'était une quittance générale qu'il lui donnait. M. de Vasconcelles se jeta à ses pieds et s'écria : Vous sauvez la vie à ma femme et à mes enfants. Helvétius le releva, lui parla avec l'intérêt le plus noble et le plus touchant et lui fit accepter une pension de mille livres pour élever sa famille. C'est ce trait, joint à quelques autres, qu'un de nos plus spirituels auteurs contemporains, M. Andrieux, a pris pour sujet de sa pièce intitulée : *Helvétius.*

D'autres gentilshommes voisins, ou vassaux d'Helvétius eurent également recours à lui dans leurs besoins. C'était pendant la guerre une troupe à rétablir, un équipage à faire ; c'étaient des enfants à élever, un bien à remettre en ordre. Ils ne s'adressaient jamais en vain à lui et souvent il les prévenait. On cite entre autres, parmi eux, MM. de l'Etang, qui jamais ne voulurent taire les bienfaits qu'ils avaient reçus de lui.

Un homme qui avait abusé de sa confiance et était intervenu sans loyauté dans l'affaire *du Livre de l'Esprit*, le P. Piex, jésuite, était confiné dans un village et y souffrait la plus extrême pauvreté. Helvétius alla trouver un des

amis de ce malheureux et lui donna 50 louis en lui disant : « Portez-les lui, mais ne lui dites pas qu'ils viennent de moi ; il m'a offensé et il serait humilié de recevoir mes secours. »

On sait d'ailleurs ce qu'il faisait dans les années de disette, et avec quelle libéralité il répandait alors les secours autour de lui. Il ne faudrait pas non plus oublier ce qu'il disait à son valet de chambre témoin et entremetteur de la plupart de ses charités : « Chevalier, je vous défends de parler de ce que vous voyez, même après ma mort. » Et comme il lui arrivait quelquefois d'étendre ses bienfaits sur d'assez mauvais sujets et qu'on lui en faisait des reproches, il répondait : « Si j'étais roi, je les corrigerais ; mais je ne suis que riche et ils sont pauvres, je dois les secourir. »

Il m'a paru juste d'opposer ce tableau de la vie d'Helvétius au Voré, à l'image moins flatteuse, et fausse au moins en partie qu'en a tracée, un peu trop sur parole, l'auteur du *Voyage à Bourbonne*.

Veut-on maintenant savoir comment il vivait dans cette retraite, visitée de ses amis, parmi les plaisirs des champs, les occupations de la bienfaisance, et, si l'on veut aussi, les petites misères qu'il s'attirait par son impatience de toute atteinte à son droit favori ? St-Lambert et Morellet nous l'apprennent : « Il passait toutes ses matinées à méditer et à écrire, et il sortait la tête tout en feu de son travail, tant il s'y était péniblement et passionnément appliqué. Il suait, dit en particulier Morellet, pour faire un chapitre de son ouvrage, et il y en a tel morceau qu'il a recomposé vingt fois ; c'était comme une pièce de fer mise et remise incessamment à la forge. Il n'y a pas eu un homme de lettres auquel l'art de la composition coûtât plus de temps et d'efforts ». Il n'y avait rien là de la

vive et pétillante facilité de Voltaire, de l'inspiration ardente de Rousseau, de la fougue de Diderot; il y aurait plutôt eu, toute différence d'ailleurs gardée, quelque chose de la lente pensée de Montesquieu, faisant souvent attendre de longues heures une phrase à son secrétaire, attentif et la plume à la main.

Voilà pour l'exécution; quant à ce qu'on peut appeler dans le langage de la rhétorique, l'invention, le procédé ordinaire d'Helvétius, d'après les mêmes témoignages joints à celui de Marmontel, était de jeter sur le tapis les idées qui l'occupaient ou les difficultés qui l'arrêtaient; il engageait ainsi la discussion, mais comme il ne savait ni l'animer ni la diriger, il laissait dire plus qu'il ne disait, il écoutait plus qu'il ne parlait, et profitait, sans trop s'y mêler, de la conversation qu'il avait provoquée; ou bien il s'isolait, prenait tel ou tel de ses amis dans l'embrasure d'une fenêtre et tâchait d'en tirer quelque argument en faveur de ses opinions. Il lui arrivait cependant de s'exprimer avec abondance et chaleur; mais c'était fort rarement, et son attitude la plus habituelle dans les cercles était plutôt celle de l'interrogation et d'un silence attentif et plein de curiosité.

Son livre, comme je l'ai déjà dit, parut en 1758. Il eut un grand succès, puisque Chastellux dans son éloge d'Helvétius, rapporte qu'il eut plus de cinquante éditions tant en France qu'à l'étranger.

Cependant, d'après Suard, Voltaire le caractérisait ainsi: « Titre louche, œuvre sans méthode, beaucoup de choses communes ou superficielles et le neuf faux ou problématique. » On sait d'ailleurs comment il s'en exprime dans ses lettres, on connaît également le sentiment de Rousseau; Buffon aurait dit de son côté de l'auteur: « Il aurait dû faire un livre de moins, et un traité de plus

dans les fermes. » Et je ne parle pas d'autres jugements que j'ai déjà indiqués, et qui sont dans le même sens, tels que ceux de Frédéric, de Diderot et de Turgot. Cependant il y avait de la part de tous amitié, bienveillance et faveur pour la personne d'Helvétius. Si donc même dans le parti des philosophes on estimait ainsi le *Livre de l'Esprit*, on conçoit sans peine comment il dut être reçu du monde théologique et politique. Les journaux religieux éclatèrent; les mandements parlèrent; la Sorbonne censura; Rome condamna; le Parlement décréta. Le dauphin dit à haute voix: « Je vais chez la reine lui montrer les belles choses que fait imprimer son maître d'hôtel », car Helvétius avait acheté cette charge, en se démettant de son emploi dans les finances. L'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, l'accusa en termes fort vifs de porter atteinte à la spiritualité de l'âme, à la liberté et à la loi morale; à l'ordre des sociétés et à la paix des états; à l'existence et aux attributs de Dieu; aux principes mêmes du christianisme. La Sorbonne dans sa censure s'exprimait ainsi: « Nous avons choisi le *Livre de l'Esprit* comme réunissant toutes les sortes de poisons qui se trouvent répandus dans différents livres modernes. » Elle faisait porter des griefs sur quatre points: 1° la spiritualité de l'âme; 2° la morale; 3° la religion; 4° le gouvernement; et elle produisait, sur chacun de ces chefs, des passages tirés de Spinoza, de Collins, de Hobbes, de Mandiville, de Delamettrie, de d'Argens, etc, comme étant les sources où Helvétius avait puisé ses erreurs.

L'avocat-général Omer Joly de Fleury, parlait dans le même sens, il disait qu'il regardait le *Livre de l'Esprit* comme l'abrégé du dictionnaire encyclopédique; il insistait pour qu'à de pareils excès on apportât les plus grands remèdes; il demandait que la justice se montrât dans

toute sa sévérité, qu'elle prît le glaive en main et frappât des auteurs sacrilèges et séditieux, que la religion condamnait et que la patrie désavouait. Cependant il avait des paroles plus indulgentes pour Helvétius : « Si, moins livré, disait-il, à des impressions étrangères, il n'eût consulté que les sentiments intimes de son propre cœur, il n'aurait pas donné le jour à cette production funeste. » Il s'exprimait ainsi parce qu'il avait en main la rétractation (celle que fit en troisième lieu l'auteur, car il en avait proposé deux autres qui n'avaient pas été acceptées), qu'on avait exigée d'Helvétius. L'arrêt du Parlement, rendu sur le réquisitoire de Joly de Fleury, déclarait qu'usant d'indulgence envers l'auteur du *Livre de l'Esprit*, qui avait donné une nouvelle rétractation précise et exacte, qu'il poursuivrait et punirait suivant toute la rigueur des ordonnances quiconque oserait désormais composer, approuver, imprimer aucuns livres, écrits et brochures contre la religion, l'état et les bonnes mœurs.

Quant à cette retractation, on sera peut-être désireux de la connaître. C'était l'abbé Chauvelin, membre actif du Parlement, qui la lui avait conseillée et qui l'avait obtenue de lui comme moyen d'adoucir l'arrêt. Helvétius aurait désiré qu'elle ne fût pas rendue publique et qu'elle restât au greffe du Parlement et on le lui avait promis; mais elle ne tarda pas à paraître dans les feuilles publiques desquelles la tire l'abbé Gauchat dans ses *lettres* (t. II page 6).

Voici en quels termes elle était conçue : « J'ai donné avec confiance le *Livre de l'Esprit*, parce que je l'ai donné avec simplicité; je n'en ai point prévu l'effet, parce que je n'ai point prévu les conséquences effrayantes qui en résultent. J'en ai été extrêmement surpris et encore plus affligé. En effet il est bien cruel et bien douloureux pour

moi d'avoir alarmé, scandalisé, révolté des personnes pieuses, éclairées, respectables, dont j'ambitionnais les suffrages, et de leur avoir donné lieu de soupçonner ma religion et mon cœur. Mais c'est ma faute, je le reconnais, dans toute son étendue, et je l'expie par le plus amer repentir. Je souhaite très-vivement et très-ardemment que tous ceux qui auront le malheur de lire cet ouvrage me fassent la grâce de ne pas me juger d'après la fatale impression qui leur en restera. Je souhaite qu'ils sachent que dès qu'on m'en a fait sentir la licence et le danger, je l'ai aussitôt désavoué, proscrit et condamné, et que j'ai été le premier à en demander la suppression. Je souhaite qu'ils croient en conséquence que je n'ai voulu donner atteinte ni à la nature de l'âme, ni à son origine, ni à son immortalité, comme je croyais l'avoir fait sentir dans plusieurs endroits de cet ouvrage. Je n'ai voulu attaquer aucune des vérités du christianisme, que je professe sincèrement dans toute la rigueur de ses dogmes et de sa morale, et auquel je me fais gloire de soumettre toutes mes pensées, toutes mes opinions, toutes les facultés de mon être, certain que ce qui n'est pas conforme à son esprit ne peut l'être à la vérité. Voilà mes véritables sentiments. J'ai vécu, je vivrai, je mourrai avec eux. »

Telle est cette pièce, elle n'est pas héroïque, et une réflexion qui viendra d'abord à la pensée de chacun, c'est que si elle est sincère, le *Livre de l'Esprit* est une singulière distraction de l'auteur, et le livre de l'*Homme* une suite plus étrange encore de la même distraction. Mais ce qu'elle accuse plutôt en lui c'est un peu de faiblesse, un peu de celle dont Diderot prétend que le *bon philosophe* n'était pas tout-à-fait exempt (1). Helvétius pressé

(1) Collé, dans son *Journal historique*, parle à-peu-près dans le même sens : « Le livre d'Helvétius vient de paraître, dit-il, il a fait un bruit de

par ses amis, par sa famille, par sa mère surtout, fit ce qu'on exigeait de lui, mais sans revenir au fond sur le passé et sans s'engager pour l'avenir. Il restait ce qu'il était, ce que l'avait fait son temps, son éducation, ses relations. Il n'avait pas grand goût pour le martyr, mais il ne changeait pas de religion ; on était d'ailleurs au XVIIIe siècle assez accommodant sur ces sortes de capitulations de conscience et on accordait volontiers en mots ce qu'on était bien décidé à refuser en fait. Les plus fermes, les plus fougueux en passaient par là. Seulement il faut convenir qu'Helvétius y mettait un abandon tout particulier. A l'entendre, on pourrait s'y tromper, et croire qu'il a vraiment péché sans le savoir, et qu'il n'y reviendra plus. Il y reviendra, et l'on sait comment.

Le Parlement avait épargné l'auteur, qui toutefois fut obligé de se démettre de sa charge à la cour et de se renfermer pendant deux ans au Voré ; mais il avait sévèrement frappé l'œuvre, et l'avait condamnée au feu.

diable, et a causé une peine cruelle à son auteur. Le Roi, la Reine et surtout le Dauphin en ont été furieux. Sans madame Helvétius la mère, Helvétius était perdu et obligé de s'expatrier ; il lui a fallu faire rétractation sur rétractation et amende honorable, en quelque sorte la torche au poing. Il a fait voir plus de philosophie et de fermeté dans son livre que dans ses actes. Il a paru pusillanime : craignant tout, pleurant comme un enfant, parlant de se poignarder ; on lui a donné des conseils de constance qu'il n'a pas sû suivre. Les larmes de sa mère et sa propre faiblesse lui ont fait prendre un parti qui a été blâmé par tous les gens qui pensent. Plus un livre est hardi et paraît ferme, plus il semble affecter d'indépendance philosophique et d'amour pour ce qu'il croit la vérité, plus une conduite faible et de femmelette couvre de ridicule. » Le même auteur dit encore que M. de Malesherbes donna avis à Helvétius, pendant l'impression de son livre, qu'on y trouvait des choses bien fortes. Helvétius demanda un nouveau censeur et fit faire 27 cartons. — Il remarque aussi que Palissot, dont la comédie avait été dirigée particulièrement contre Helvétius, avait été son hôte, un de ses commensaux ; qu'il avait vu lui-même la manière dont il était accueilli, et que des amis d'Helvétius assuraient que Palissot lui devait encore de l'argent, car il lui en avait prêté avec sa bienveillance ordinaire.

La peine parut trop forte et sembla même de la persécution au public et parmi les philosophes. Aussi ceux d'entre eux qui avaient d'abord jugé le plus sévèrement le livre d'Helvétius, s'abstinrent et changèrent même de langage. Voltaire retint ses mots et s'adressa même ainsi à son ami :

Vos vers semblent écrits par la main d'Apollon :
Vous n'en avez pour fruit que ma reconnaissance.
Votre livre est dicté par la saine raison,
Partez vite et quittez la France.

Rousseau suspendit un commentaire sévère qu'il avait commencé sur les pages même de l'exemplaire qui lui avait été donné. On ne critiqua plus, on sympathisa avec l'homme de lettres frappé. Helvétius fut un apôtre et un martyr, selon l'expression de Marmontel, et il devint l'objet sinon précisément de l'admiration, au moins de l'intérêt universel parmi ceux qui, soit en France, soit à l'étranger, avaient à cœur la cause de la philosophie et de la liberté de la pensée. De tout côté on prit parti pour lui. A Rome son livre avait été condamné par l'inquisition; cela ne l'empêcha pas d'être répandu dans toute l'Italie après y avoir été réimprimé et traduit. Des cardinaux eux-mêmes écrivirent à l'auteur pour le féliciter et blâmer la sévérité de ses juges. A Londres il fut traduit et eut plusieurs éditions en une année. En Allemagne, il eut deux traductions à-la-fois et fut recherché et lu avec avidité dans toutes les cours. Comme on le pense bien, il ne fut pas négligé à Berlin, et, au dire de l'ambassadeur de France en Russie, on en était occupé à St-Pétersbourg comme dans tout le reste de l'Europe. Il faut entendre St-Lambert dans son enthousiasme quelque peu emphatique, relever un tel succès et le regarder comme la con-

sécration de la complète et vive adhésion qu'il donne lui-même à l'ouvrage. C'est tour-à-tour chez lui un panégyrique et une apologie sans réserve.

Cette vogue du *Livre de l'Esprit* se soutint plusieurs années ; ce fut comme de la gloire pour Helvétius. Aussi le trouvons-nous en 1764, pendant le voyage qu'il fut sollicité de faire en Angleterre, accueilli du roi, des hommes politiques et des savants, avec une distinction et un empressement qui témoignaient de la considération dans laquelle on le tenait. L'année suivante, s'étant rendu à Berlin sur les plus pressantes instances de Frédéric, il fut reçu par lui comme son hôte, et comblé des témoignages de sa haute estime, témoignages qui au reste s'adressaient plutôt à la personne d'Helvétius qu'à ses ouvrages. Car je l'ai déjà rappelé, et sa correspondance l'atteste, dans le commerce intime Frédéric traitait assez sévèrement soit le livre de l'*Esprit*, soit surtout celui de l'*Homme*.

Helvétius cependant n'était pas sans avoir senti que le premier de ces ouvrages n'était pas exempt de défauts. Indépendamment des jugements publics dont il avait été l'objet, il en avait paru des critiques étendues et solides, celle de l'abbé de Lignac, la plus remarquable de toutes, celle de l'abbé Gauchat, qui a bien aussi son mérite, celle de Chaumeix, qui n'en est pas dépourvue, et enfin celle des journalistes de Trévoux. Helvétius ne pouvait pas non plus ignorer celle qui devait éclater par un mouvement d'éloquence dans l'*Emile*, celle de Diderot, qui dut lui communiquer ses *réflexions*, ni même celle de Voltaire et de Frédéric, quoiqu'elle ne fût exprimée que dans des lettres. Il comprit donc la nécessité de reprendre en quelque sorte en sous-œuvre le livre de l'*Esprit*, de le refaire, de le corriger, de le défendre dans celui de

l'*Homme*, et il se mit à ce nouveau travail. Mais la composition qui en sortit ne fut pas meilleure ; elle était la même pour le fond, sauf que l'auteur, aigri sans doute par les attaques dont il avait été l'objet, y gardait moins de mesure et de ménagement dans l'expression des plus hasardeuses de ses doctrines ; elle avait quelque chose de plus didactique, de plus sec ; elle manquait de tout agrément. Il ne la destinait pas du reste à être publiée de son vivant; et il est vraisemblable qu'il n'y mit pas la dernière main.

Il touchait en effet au terme de sa carrière. On remarqua au commencement de l'année 1771 quelque changement dans son humeur et dans ses goûts. On ne lui trouvait pas sa sérénité ordinaire ; il recherchait moins les conversations qu'il avait le plus aimées ; l'exercice le fatiguait et il n'allait plus à la chasse. On crut que la cause d'un tel état était plus morale que physique, et que le mal venait chez lui du sentiment de profonde tristesse que lui inspirait l'état du pays, à ses yeux mal gouverné, mal administré, frappé dans sa magistrature, ébranlé dans ses finances et atteint de plus d'une disette calamiteuse. Ce pouvait être là en effet une circonstance aggravante. Mais avant tout il y avait altération de sa santé elle-même. Chaque jour il perdait ses forces, et une attaque de goutte, qui se porta à la tête et à la poitrine, lui ôta la connaissance d'abord et puis la vie. Il mourut le 26 décembre 1771, à l'âge de 56 ans, laissant sa veuve et ses deux filles, dont il était tendrement aimé, dans la désolation, et ses amis, dans les plus sincères et les plus profonds regrets.

Tel fut Helvétius que je n'aurais cependant pas complètement fait connaître, si je n'ajoutais quelques détails tant sur lui que sur ce qui lui appartint et le toucha de plus près.

A ce second titre on ne saurait refuser quelques mots de souvenir à Mme Helvétius. C'était en effet une âme selon son âme ; selon son cœur du moins, si ce n'est selon son esprit. Du vivant de son mari, sans partager, ni surtout sans pratiquer ses maximes de philosophie, elle s'inspira de tous ses bons sentiments. A sa mort, retirée à Auteuil, plus modestement mais aussi plus tranquillement peut-être et plus doucement qu'au Voré, en mémoire et comme par imitation de celui qu'elle pleurait, elle continua d'aimer ceux qu'il aimait ; de servir ceux qu'il servait ; elle resta fidèle à toutes ses amitiés et à tous ses bienfaits. Elle eut cependant ses attachements particuliers, mais qui furent dignes de ceux que lui léguait son mari. Deux sages, deux excellents esprits et deux nobles cœurs, Turgot et Franklin, voulurent l'un et l'autre l'épouser. C'étaient deux belles alliances, mais elle les refusa. Sa foi avait été donnée et était gardée à un autre, à celui qu'elle avait perdu. Elle avait près d'elle, comme ses hôtes habituels, l'abbé de la Roche, ami d'Helvétius, et le jeune Cabanis, auxquels elle laissa en commun, à sa mort, la jouissance de sa maison d'Auteuil. Elle eut aussi quelque temps, au même titre, l'abbé Morellet. Mais des nuages survinrent non du côté de Mme Helvétius, et, sans se rompre, leur liaison se relâcha. En un mot, autant qu'il était en elle, elle faisait comme aurait fait Helvétius : elle était pleine de bonté. Sa bienveillance s'étendait même aux animaux dont elle était entourée, témoin les *oiseaux* de *Mme Helvétius*, que célèbre Bouilly dans ses *Conseils à sa fille*.

Aussi était-elle heureuse dans sa paisible retraite, et quand le premier consul vint un jour l'y visiter, elle put bien lui dire : « Vous ne savez pas combien on peut trouver de bonheur dans trois arpents de terre ». Mais elle

ignorait qu'il fallait un peu plus à celui qui avait le monde à conquérir. Elle n'avait que des amis à charmer par les grâces de son esprit et de son cœur et de douces créatures à soigner, comme une seconde providence. Ce n'était pas un empire à fonder et les peuples à soumettre. Les destinées n'étaient pas les mêmes ni non plus le bonheur auxquels ils aspiraient l'un et l'autre.

J'ai déjà en passant indiqué par certains traits le caractère d'Helvétius. J'en joindrai ici quelques-uns encore, que je tirerai du témoignage de ses amis.

Dans sa jeunesse il avait beauconp aimé, mais non d'une véritable passion, et il ne faut qu'entendre Grimm, parlant d'après Helvétius lui-même, pour être convaincu que dans toutes ces liaisons il entrait plus de sens que de vive et pure affection,

En amitié il n'avait point de préférences et il y portait des procédés plutôt que de la tendresse. Ses amis dans leurs peines le trouvaient sensible parce qu'il était bon, mais dans le cours ordinaire des choses, ils lui étaient peu nécessaires. Il avait les plus grands égards pour l'amour-propre des autres et ne les blessait par aucune prétention. Il avait le goût des bienfaits et en désirait avant tout le secret. Il fallait cependant qu'il manquât quelque chose à sa bienfaisance, puisque sur la réflexion qu'il faisait un jour qu'il avait conservé peu d'intimité avec ses anciens amis, d'Holbach lui dit: « Vous en avez obligé plusieurs, et moi qui n'ai rien fait pour aucun des miens, je vis constamment avec eux depuis 20 ans. » Peut-être n'y mettait-il pas, comme on dit, assez du sien, assez de son âme, de ces soins assidus et délicats du cœur, qui sont comme l'esprit du bienfait et le font longtemps apprécier et trouver doux. Il s'en tenait un peu trop à la lettre; peut-être avait-il aussi à cet égard un peu trop

de cette disposition à se retirer, à se mettre à l'écart, dans l'embrasure d'une fenêtre en quelque sorte, pour rappeler ce qu'on rapporte de sa manière de converser, et il ne se prêtait pas assez à ce commerce, à ces communications soutenues d'âme à âme, qui font le charme durable des bons offices et vivifient la reconnaissance. C'était, dans ce cas, comme la fleur, la suprême grâce et l'achèvement, par une haute et pieuse spiritualité, de la charité, qui faisaient défaut en lui. Pour le reste, il l'avait; il n'avait pas, si on me permet de le dire, la religion du bienfait, mais il en avait le goût naturel, l'habitude et la facilité.

Il était juste, indulgent, sans fiel, d'une grande égalité dans le commerce de la vie, sa passion pour la chasse exceptée, qui le troublait et parfois l'emportait. Mais au fond de cette équité il y avait une pensée fâcheuse, c'est qu'il n'était pas plus raisonnable de s'irriter contre un méchant que contre une pierre qu'on rencontre en son chemin. Il y a une autre et meilleure manière d'entendre et de prendre même le méchant, d'être calme et tolérant avec lui; c'est de lui témoigner qu'on voit toujours en lui un homme, un frère, une créature raisonnable à adoucir, à corriger, à ramener, s'il est possible. Helvétius ne voyait dans le méchant qu'une chose; c'était, je ne crains pas de le dire, ne pas l'estimer ce qu'il vaut, ne pas estimer par suite ce que vaut le bon lui-même; c'était méconnaître, dans l'un comme dans l'autre, la véritable humanité, c'était la mal aimer. L'humanité, même déchue, a encore droit à un certain respect, elle a le droit de n'être pas laissée sans soin et sans sollicitude à son abaissement, mais d'être redressée, relevée, réhabilitée. Elle est alors encore à honorer d'un regard de pitié, d'un effort secourable, de cette patience qui attend, sollicite et es-

père d'elle un retour de bonne volonté. De sorte qu'aimer l'humanité c'est toujours plus ou moins l'avoir en respect. Ainsi ne l'aimait pas Helvétius, qui en était un doux, mais non un religieux ami. Ici sa philosophie pouvait bien quelque peu nuire à ses affections.

Quant à son esprit, ce qui paraît le distinguer, c'est la curiosité ou plutôt la prétention à la nouveauté, sans trop tenir compte de la vérité; d'où le paradoxe, qui n'est que la recherche du nouveau, faux, ou problématique, selon la remarque de Voltaire. Helvétius a toute l'ambition des grandes pensées sans en avoir la puissance et le démon qui le tourmenta, ainsi que le dit Grimm, ne fut pas celui qui fait écrire pour l'immortalité; ce ne fut que celui qui s'agite pour le succès du jour et un bruit passager. D'autres, de plus grands dans son siècle, ont été inspirés du premier; Diderot lui-même en fut parfois visité. Est-ce trop dire que d'affirmer qu'Helvétius ne le fut guère que du second? Si le génie se compose de la chaleur qui créé, de la lumière qui éclaire, de l'originalité qui vise à la nouveauté dans la vérité, de la justesse qui y atteint, de la grandeur qui la veut profonde et haute, le génie ne fut pas son partage, il n'en eut pas du moins les attributs les plus essentiels, l'originalité, la justesse, la vigueur, et j'ajouterai le bon sens, qui en est comme le fond; Voltaire le lui faisait bien sentir au sujet du bon sens lorsqu'il lui écrivait : « Je vous avouerai qu'après avoir longtemps erré dans ce labyrinthe (il s'agissait de la double question de la liberté et de Dieu), après avoir cassé mille fois mon fil, j'en suis revenu à dire que le bien de la société est que l'homme se croie libre; nous nous conduisons tous selon ce principe et il me paraît étrange d'admettre dans la pratique ce que nous rejetons dans la spéculation.....

Pourquoi l'être souverain qui m'a donné un entendement, qui ne peut se comprendre, ne m'aurait-il pas donné aussi un peu de liberté? nous aurait-il trompés tous? voilà des arguments de bonne femme. Je suis revenu au sentiment après m'être égaré dans le raisonnement. Quant à Dieu, je crois que la matière aurait, indépendamment de lui, des rapports nécessaires à l'infini; j'appelle ces rapports aveugles, comme rapports de lieu, de distance, de figure; mais quant à des rapports de dessein, je vous en demande pardon, il me semble qu'un mâle et une femelle, un brin d'herbe et sa semence, sont des démonstrations d'un être intelligent qui a présidé à l'ouvrage. Or, de ces rapports de dessein il y en a à l'infini. Pour moi, j'en sens mille qui me font aimer votre cœur et votre esprit, et ce ne sont pas des rapports aveugles. »

Voilà quelles leçons donnait à l'occasion Voltaire à Helvétius.

En tout Helvétius fut un galant homme; Grimm écrit quelque part que si le terme n'en eût pas existé dans la langue française, il aurait fallu l'inventer pour lui. Rien de plus juste. Helvétius, je le répète, fut un galant homme, mais il serait difficile de dire qu'il fut plus, et surtout qu'il fut un grand homme.

Il n'était pas de cette lignée là; il eut seulement l'ambition de s'y allier.

Tel est le jugement qu'on portera, je crois, de lui, après une étude attentive de ses œuvres, et que confirme au surplus celui des plus autorisés de ses contemporains. Ainsi, Voltaire que j'ai déjà plus d'une fois cité, et qui peut l'être encore avec utilité, lui est très-favorable comme ami, comme maître, comme patron zélé. Il ne comprend pas la persécution que lui attire son livre; il trouve qu'il y a cent choses plus fortes dans *l'Esprit des lois* et les *Let-*

tres Personnes; qu'il n'y a pas plus de matérialisme chez lui que chez Locke, pour avoir dit que nous n'avons d'idées que par nos sens. Il pense enfin que c'est beaucoup de bruit pour une omelette, par allusion à Desbarreaux, qui entendant tonner un samedi qu'il mangeait une omelette au lard, dit en jetant le plat par la fenêtre : voilà bien du bruit pour une omelette.

Mais en même temps quand il s'agit de l'ouvrage en lui-même, tout en louant encore certains points du *Livre de l'Esprit,* il fait cependant la part des reproches beaucoup plus grande; il en attaque le titre comme inexact et vague; il y relève nombre d'erreurs ou de vérités triviales débitées avec emphase, un défaut sensible de méthode, des contes indignes d'un philosophe, un mélange du style poétique et boursoufflé avec le langage de la philosophie, et en tout c'est à ses yeux un fagot qui donne un peu de feu et beaucoup de fumée.

On le voit, Voltaire n'a pas pour le livre le même goût que pour la personne de l'auteur.

Rousseau, de son côté, qui à l'instant où l'orage éclata contre Helvétius, suspendit le commentaire sévère qu'il faisait du livre *de l'Esprit*, et qui, en vendant sa bibliothèque, dans laquelle était compris l'exemplaire de cet ouvrage, sur les pages duquel il avait écrit ses notes, y mit pour condition expresse, que cet exemplaire ne sortirait pas des mains de l'acheteur, et qu'il n'en serait rien publié avant sa mort ; Rousseau était également dans des sentiments très-favorables à Helvétius, mais non à sa philosophie, et c'est ce qu'exprime cette phrase si connue de l'*Emile :* « Tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes ; ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. »

Frédéric est aussi très-bienveillant pour l'homme, mais assez peu pour l'auteur. Ainsi, d'Alembert lui annonçant le départ d'Helvétius pour Berlin, lui écrit : « J'ose espérer que Votre Majesté, en connaissant sa personne, ajoutera encore à l'idée qu'elle a de ses talents et de ses vertus. » Le roi répond : « Nous attendons ici M. Helvétius. Selon son livre, le plus beau jour de notre connaissance sera le premier ; mais on dit qu'il vaut infiniment mieux que son ouvrage. » Plus tard, d'Alembert lui annonce la mort d'Helvétius. Le roi lui répond : « J'ai appris sa mort avec une peine infinie ; son caractère m'a paru admirable, et on eût peut-être désiré qu'il eût moins consulté (en écrivant) son esprit que son cœur. »

Après la mort d'Helvétius, on avait publié le livre de l'*Homme*. Le roi l'avait lu et il écrivait à d'Alembert : « J'ai été fâché pour l'amour de lui, qu'on l'ait imprimé, il n'y a point de dialectique dans ce livre ; il n'y a que des paralogismes et des cercles de raisonnement vicieux ; des paradoxes et des folies complètes, à la tête desquelles il faut placer la république française. C'était un honnête homme, mais il ne devait pas se mêler de ce qu'il n'entendait pas. » D'Alembert cependant tout en abandonnant l'ouvrage sur certains points, le défendait sur d'autres ; mais Frédéric insistait et disait : « Il eût été à souhaiter pour la mémoire d'Helvétius qu'il eût pu consulter quelqu'un de ses amis sur son ouvrage avant de le publier, » et, revenant dans une autre lettre sur le *Livre de l'Esprit*, il écrivait : « Helvétius s'est trompé dans ce livre ; il soutient que les hommes naissent à-peu-près avec les mêmes talents ; cela est contredit par l'expérience ; les hommes reçoivent en naissant un caractère indélébile. L'éducation ne change jamais le fond qui reste. Chaque individu porte en lui le principe de ses actions. »

Je viens de nommer d'Alembert, mais sans rapporter de lui aucune parole précise au sujet de l'œuvre d'Helvétius. D'Alembert fut un de ceux qui, au moment où l'auteur du *Livre de l'Esprit* fut inquiété, se rangèrent autour de lui, firent cause commune avec lui non sans fermeté, et cependant voici ce qu'il disait : «Helvétius, qui mesure tout par les sens, ne croit à l'immortalité d'un ouvrage que quand il est publié *in-quarto.* »

Mme du Deffand écrivait à-peu-près dans le même sens à Voltaire : « On dit que vous avez trouvé des perles dans la petite brochure de 1400 pages de M. Helvétius ; comme ma vie ne serait pas assez longue pour une telle lecture, indiquez-moi les pages qui renferment ces belles pierres précieuses. » Voilà donc un ouvrage qu'on s'accorde à trouver un peu long à lire, quoique, comme Mme du Deffand, on ne soit pas sans quelque goût pour ce secret de tout le monde qu'il aurait dit.

Diderot, dont j'aurai plus tard l'occasion de citer les *réflexions*, après avoir relevé dans le livre de l'*Esprit*, quatre principaux paradoxes, ajoutait : « Quand ces paradoxes seraient des vérités, le livre de *l'Esprit*, qui attaque *l'Esprit des lois*, n'en serait encore que la préface. » Toutefois, après ces critiques, Diderot finissait par dire : « Ce livre sera pourtant compté parmi les livres du siècle. » En effet, il est resté parmi ces livres du XVIIIe siècle, mais moins comme un des monuments qui l'honorent et l'illustrent, que comme un des souvenirs fâcheux des moins plausibles de ses doctrines.

Turgot, dont je citerai également plus tard la lettre à Condorcet, s'exprimait plus sévèrement encore sur le livre d'Helvétius ; et Mme Necker, dans ses *Mélanges*, disait : « Certains ouvrages comme ceux d'Helvétius et de Duclos, perdront beaucoup de leur prix avec le temps ;

ce ne sera pas seulement l'effet de la durée, car un beau style conserve les idées dans toute leur fraîcheur, mais la cause de cette vétusté précoce est surtout dans le genre de leurs pensées : celles de Duclos et d'Helvétius sont de la petite monnaie dont l'empreinte s'efface bientôt; celles de Montesquieu sont de vrais lingots d'or. » Elle disait aussi : « Helvétius, riche en apparence de nombre d'idées fines et isolées, paraît environné d'étincelles errantes, dont la lumière le conduit dans diverses routes contraires et fatigue ceux qui le suivent. »

Maintenant me permettra-t-on de finir par un nom étrange qu'on ne s'attend guère peut-être à voir se produire ici et qui a plutôt sa place ailleurs, dans les pages justement sévères de l'histoire politique ; je veux parler de Marat. Marat, avant d'être un politique hors de sens et furieux, hideux de fiel, de boue et de sang, avait été un écrivain assez médiocre en médecine, en physique et même en métaphysique ; avant de faire l'*Ami du peuple*, il avait fait entre autres son *livre de l'Homme, ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme*. C'est le titre de l'ouvrage d'Helvétius et le sujet de celui de Cabanis.

Dans ce livre de Marat qu'on ne lit pas sans quelque étrange curiosité, à cause du personnage dont il nous vient, on cherche en vain l'homme que plus tard on connaîtra ; rien ne l'indique ni ne l'annonce. Il ne s'y fait point de politique et on y trouve professée une sorte de philosophie spiritualiste, dans le tempérament de celle de Locke, dont il se proclame le disciple et qu'il dit le plus sensé des métaphysiciens. Tout au plus pourrait-on noter comme présage de ce que sera un jour cette âme envieuse et violente, l'opinion systématique, chez lui, que la pitié n'est pas un sentiment naturel mais factice.

Or, dans ce livre de *l'Homme*, Marat attaque plusieurs fois Helvétius, comme au reste Delamettrie, dont il dit que l'ouvrage sur *l'Homme physique* (*l'homme machine*, aurait-il fallu dire pour être exact), qui a tant fait de bruit chez les athées, n'est à tout prendre, qu'un mauvais recueil d'observations triviales et de fades et faux raisonnements ; d'Helvétius il pense qu'il est un esprit faux et superficiel, qui pose d'abord un système absolu, où il réduit tout aux causes morales, et qu'il appuie ensuite de traits d'histoire, tissus de sophismes, ornés avec soin d'un vain étalage d'érudition.

Comme je ne compte pas revenir sur Marat, qu'on me laisse ajouter quelques détails au sujet de son livre, qui en donneront une idée un peu moins incomplète.

Il n'y parlait pas seulement d'Helvétius, il y parlait aussi de Voltaire, il disait : « Le profond Montesquieu, l'inconséquent Voltaire ; » il y professait aussi une sorte de culte pour Rousseau, qu'il invoquait même comme son dieu, comme son génie inspirateur : « Sublime Rousseau, prête-moi ta plume, pour célébrer toutes ces merveilles, prête-moi ce talent enchanteur..... etc. »

Voltaire qu'on ne touchait pas, même en passant, même d'un mot, impunément, et qui dans cette espèce de police littéraire, si on peut le dire, qu'il faisait avec une si vive passion, et quelquefois avec tant de justice, Voltaire qui ne négligeait rien et lisait tout, même le médiocre, lut Marat et lui consacra un petit article dont voici quelques traits ; je les rapporte parce qu'il en est un ou deux qui sont en faveur d'Helvétius, et puis ils sont de Voltaire à Marat, ce qui ne laisse pas que d'être piquant. Il va sans dire que le ton du critique est celui du persiflage. Marat ignore et méprise l'histoire ; Voltaire a sa manière de la lui enseigner et de lui en imprimer le respect. Marat a la

prétention d'avoir découvert le siége de l'âme; Voltaire, après s'être moqué de sa découverte, lui dit : « Laissez faire à Dieu, croyez-moi; lui seul a préparé son hôtellerie, et il ne vous a pas fait son maréchal-des-logis. » — « Vous avez un chapitre intitulé : *réfutation d'un sophisme de M. Helvétius;* vous auriez pu parler plus poliment d'un homme qui payait bien ses médecins. Vous l'outragez; or, il ne faut pas, comme vous le faites, sortir à chaque instant de son sujet, pour s'aller faire des querelles dans la rue. » — « Il est plaisant, dit Voltaire en finissant, et non peut-être sans quelque dépit au sujet de l'admiration passionnée de Marat pour Rousseau, il est plaisant qu'un médecin cite deux romans : la *Nouvelle Héloïse* et *l'Emile*, au lieu de citer Boërhave et Hippocrate. Mais c'est ainsi qu'on écrit trop souvent de nos jours; on confond tous les genres et tous les styles; on affecte d'être ampoulé dans une dissertation de physique et de parler de médecine en épigrammes. Chacun fait ses efforts pour surprendre ses lecteurs. On voit partout Arlequin qui fait la cabriole pour égayer le public. »

Je ne sais ce que Marat, aux jours de sa puissance et de sa dictature de la rue, eut conservé de mémoire de cet article de Voltaire, si Voltaire eût encore vécu; mais il aurait été à craindre qu'il ne lui eût fait payer un peu cher le trait qu'il en avait reçu.

Il est temps cependant que je mette un terme à tous ces détails qui tiennent plus de la biographie que de la critique philosophique, et que de l'homme, que je crois avoir suffisamment fait connaître, je passe à l'ouvrage, principal objet de cet étude.

Un mot toutefois encore sur Helvétius, avant de le quitter. Une enfance entourée de soins, de sollicitude et d'amour, une jeunesse favorisée, un âge mûr peu troublé,

ne lui composent pas une destinée bien laborieuse, bien éprouvée, telle que fut celle de plus d'un de ses illustres contemporains; c'en est une plutôt à laquelle le monde a souri et s'est montré facile. Même lorsqu'il renonce à sa vie de jeune homme, il n'emporte pas dans sa retraite une âme fatiguée de la lutte, ulcérée et souffrante, mais tout au plus dégoûtée de vains plaisirs et des frivoles succès dont jusque-là elle avait été énivrée. Il ne fait en quelque sorte que changer un bonheur contre un autre, les joies de la dissipation contre celles du recueillement. Or, toutes ces circonstances lui forment-elles une condition propre à imprimer à son talent ce caractère de vigueur, d'originalité et d'éclat, ou d'exquise délicatesse qui n'appartient guère qu'aux esprits éminents, façonnés à la rude discipline des situations difficiles et des douloureux combats? et en général, ne faut-il pas toujours à l'homme, pour qu'il produise et mette en-dehors, pour qu'il développe avec grandeur ce qu'il a de puissance intime, de génie, comme de vertu, une excitation, un stimulant, et comme un aiguillon pénétrant qui aille aux profondeurs de l'âme, y chercher et y provoquer les hautes facultés et les fortes volontés? ne lui faut-il pas pour sa supériorité à un titre ou à un autre, l'épreuve et l'obstacle? et Helvétius eut-il pour s'exercer en sa force, ce qu'eurent Rousseau, Diderot, d'Alembert et d'autres, la pauvreté, les durs travaux, les pénibles études, les angoisses du cœur ou de l'imagination, et en lui l'homme heureux ne nuisit-il pas un peu à l'écrivain et au penseur? Je ne sais et surtout je ne voudrais pas abonder avec lui dans une de ses opinions les plus contestables, à savoir que tout n'est en nous, le bien comme le mal, que l'effet des causes diverses au milieu desquelles nous sommes placés, ce qui n'est pas moins que nier et les dons de la na-

ture, ou plutôt de la providence et les fruits de la liberté, œuvres de l'humanité ; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'Helvétius ne reçut pas des choses du dehors beaucoup de ces vives et sévères leçons, qui laissent trace dans l'âme et l'instruisent à bien penser; c'est que la philosophie ne lui vint pas laborieuse et amère, et qu'il n'eut pas, je crois pouvoir le dire, cette chose, rare entre toutes, qui s'appelle le génie; mais qu'il n'eut pas non plus ce qui l'excite, le féconde, l'élève et le fortifie, ce concours d'impressions qui ne sont efficaces qu'au prix, souvent bien cher, de singulières souffrances; l'épreuve, en un mot lui manqua avec ses douleurs, il est vrai, mais aussi avec ses bienfaits. Ainsi s'explique, au moins en partie, l'absence de qualités vraiment éminentes dans ses divers écrits.

Mais je ne puis plus tarder d'aborder en lui-même son livre de *l'Esprit*, d'autant, je ne le dissimule pas, que l'examen que j'en ferai sera peut-être un peu long.

Philosophie.

(Livre de l'Esprit.)

PREMIER DISCOURS.

Un autre genre d'intérêt va succéder à celui qu'on a pu prendre jusqu'ici aux particularités d'une vie qui ne laisse pas en effet que d'avoir quelque chose d'attachant ; ce sera l'intérêt des idées à la place de celui des détails personnels ; celui de la philosophie au lieu de celui de la biographie ; ce sera de l'analyse et de la discussion, ce sera même, à l'occasion, de la doctrine, après le simple récit, mêlé de réflexions, que l'on a d'abord entendu. Ce nouveau sujet néanmoins est loin d'être indigne d'attention ; car de très-graves questions y sont, comme on le sait, engagées.

Pour commencer par ce qui choque dès l'abord dans l'ouvrage d'Helvétius, par le titre que Voltaire n'approuve pas et dont on se rappelle qu'il dit : titre louche, titre inexact et vague, on peut remarquer, avec l'excellent juge que je viens de nommer, que le mot esprit entendu ici dans le sens d'entendement, d'intelligence, n'est pas pris selon l'usage le plus général de la langue philosophique ; il faudrait au moins dire : esprit humain.

De plus, dans l'acception même que lui donne l'auteur, il varie de telle sorte que tantôt c'est l'assemblage des pensées en général, tantôt celui des pensées neuves et utiles au public, tantôt enfin la faculté de former l'un et l'autre qu'il lui fait exprimer.

Et si on regarde à la matière même de l'ouvrage, ce titre qui ne devrait désigner qu'un traité d'idéologie, en couvre, il est vrai accessoirement, un de morale et de politique, et même d'économie politique. Aussi selon l'observation d'un des critiques d'Helvétius, ce n'est pas *Esprit* qu'il aurait dû mettre en tête de son livre, mais *sensation*, *morale*, *politique*, *société*, *passions*, *vertus*, et surtout *mélanges littéraires* tant tout y est mêlé et confondu, et a caractère de littérature plutôt que de philosophie.

On a supposé que ce qui a induit Helvétius à intituler ainsi son livre, était l'exemple de Montesquieu ; que pour l'imiter à la fois, et le surpasser peut-être (on sait d'ailleurs le jugement qu'il porta sur l'ouvrage manuscrit que Montesquieu lui avait communiqué pour en avoir son sentiment : il croyait que publié il ne pouvait que nuire à la réputation de l'auteur, et il appuyait son avis de celui de Saurin), il avait dit simplement : *Esprit*, afin de marquer par là quelque chose de plus général et de plus étendu que l'*Esprit des lois ;* en sorte qu'il serait venu pour élargir les voies ouvertes par Montesquieu, pour

être le philosophe de tout point de la chose dont Montesquieu n'aurait été le philosophe qu'en un point, et que dans l'opinion de l'auteur, ce ne serait pas la *préface*, comme le dit Diderot, mais le couronnement de l'*Esprit des lois*, qui serait destiné à être le livre de l'*Esprit*. Je n'oserais pour mon compte prêter cette fausse ambition à Helvétius; mais s'il l'avait eue il se serait fait une étrange illusion; car des deux, outre leurs autres différences, celui qui généralise véritablement, c'est-à-dire celui qui a la vue ferme et profonde, le sens pénétrant et sûr, le génie du général, ce n'est certes pas l'auteur de l'*Esprit*; c'est celui de l'*Esprit des lois* (1).

Le livre de l'*Esprit* se compose de quatre discours, dont le premier traite de l'Esprit en lui-même; le deuxième de l'Esprit par rapport à la société; le troisième de la manière dont se forme l'Esprit; le quatrième des différents noms de l'Esprit.

(1) On peut encore remarquer, au sujet de ce titre, avec l'abbé de Lignac, que quand Helvétius définit l'Esprit, une collection d'idées neuves, utiles ou agréables, il confond l'œuvre de l'Esprit avec l'esprit lui-même. Un livre n'est pas l'esprit, mais la production de l'esprit d'un auteur. En outre, cette définition confond l'homme d'esprit avec l'homme de génie. C'est moins la nouveauté des idées que la manière de les présenter qui décèle un homme d'esprit. On a donc tort de caractériser l'esprit par la nouveauté des idées, il est plutôt le metteur en œuvre des idées; le génie découvre des vérités nouvelles, l'esprit les orne. Un homme peut même avoir beaucoup d'idées neuves, sans être un homme d'esprit, exemple : un géomètre. Et puis, l'esprit ne s'exerce pas seulement sur les idées; comme l'orgue, il a des jeux différents, et il s'adresse également à l'imagination et au cœur, et c'est par le cœur et l'imagination qu'il s'y adresse, c'est l'homme tout entier dans ce qu'il y a de plus fin et de plus délicat qui parle à l'homme tout entier. Les femmes, par exemple, est-ce seulement par les idées et un grand fond d'idées qu'elles ont de l'esprit? Les femmes savantes et méditatives ne sont pas les femmes spirituelles; celles qui brillent par l'esprit abondent en images et en images vraies, elles ont le sentiment vif et exquis, et s'il est réglé par la décence, il est plus délicat que le nôtre. Telles sont quelques-unes des observations de l'abbé de Lignac sur le point dont il s'agit.

Dans le premier discours, l'auteur ne dit ni tout ce qu'il y aurait à dire de l'esprit considéré en lui-même, ni dans la mesure où il conviendrait de l'exprimer. Ainsi il disserte bien des causes qui déterminent les vices de l'esprit, mais il ne s'occupe pas de celles qui font ses qualités; ainsi encore ne parlant que très-épisodiquement du luxe, il ne s'en livre pas moins sur ce sujet à des développements disproportionnés.

Le second discours, dans lequel il s'agit de l'esprit par rapport à la société, renferme vingt-six chapitres assez mal liés entre eux et destinés à établir cette proposition, que « l'intérêt est l'unique mobile de l'estime et du mépris attachés aux idées de l'homme ; » et à ce propos, et plus longuement, par forme de comparaison, l'auteur s'efforce de prouver que l'intérêt est également la règle d'appréciation de la probité et de la vertu.

Dans le troisième discours, qui roule sur cette question: si l'esprit est un don de la nature ou un effet de l'éducation, vient, à la suite de quelques observations sur les sens et la mémoire, toute une analyse des passions et de l'amour en particulier, suivie d'une centaine de pages sur le despotisme, qui ne se rattachent évidemment que d'une manière indirecte au sujet, et cela sans aucune proportion.

Le quatrième discours, relatifs aux différents noms que reçoit l'esprit, n'est qu'un appendice qui pourrait sans inconvénient être réuni au premier.

Cette disposition générale de l'ouvrage n'a donc, comme on le voit, rien de bien rigoureux, et elle est loin de le faire valoir, elle en trahit plutôt les défauts.

Aussi d'avance je n'hésite pas à le dire, ce n'est pas un bon livre. Il ne l'est pas littérairement, car outre que le plan en est vicieux., l'exécution en laisse beaucoup à dé-

sirer ; le principal s'y perd dans l'accessoire, la philosophie dans l'anecdote, la théorie dans les prétendus traits d'histoire, et même dans des historiettes, qui étaient peut-être ce que M. de Graffigny appelait les balayures de son salon. Il y règne une mauvaise manière de s'exprimer, quoique non parfois sans certains mérites, tels que l'éclat et la chaleur, mais mêlés trop souvent à la déclamation et à l'emphase, ou à un langage sèchement didactique ; en tout c'est un style qui manque de simplicité, d'unité, de force et surtout d'originalité, et qui n'a pour se racheter de ces graves défauts, qu'un certain mouvement général, une certaine élégance, des traits de finesse et quelques détails piquants.

Mais quand j'ai dit que le livre de l'*Esprit* n'est pas un bon livre, c'est surtout à un autre point de vue que je l'ai entendu ; c'est au point de vue de la doctrine, et de la doctrine morale principalement.

Quand il aurait à cet égard, comme on l'a prétendu, dit le secret de tout le monde en son temps, ce qui est loin d'être exact, ce ne serait pas une raison pour ne pas le juger aussi sévèrement, puisque dans ce cas la société, dont il exprimerait les sentiments, ne représenterait l'humanité qu'en un de ses plus tristes et plus honteux côtés. Mais le livre de l'*Esprit* n'est certainement pas plus l'expression du XVIII[e] siècle, que l'*Esprit des lois* et l'*Emile* ; il l'est même beaucoup moins : il n'en rend pas surtout cet amour généreux, cette noble passion de l'humanité, qui ne parle pas seulement, mais agit et pratique, qui a son éloquence et ses œuvres, et finit par cette grande chose, dont certes on ne peut pas dire qu'elle soit mauvaise en son principe et qu'on nomme la révolution. Le livre de l'*Esprit* peut bien être compté parmi les livres du siècle, mais non comme une de ses plus fidèles manifestations.

Il y a même, sous ce rapport, à faire une remarque que je crois juste. Helvétius a été moins loin sans doute dans sa fausse philosophie, que certains de ses contemporains, et il a cependant peut-être fait un livre plus dangereux. Voici comment je l'entends : Voltaire dit quelque part : « Vous êtes très-confus, Benoît Spinoza ; mais êtes-vous aussi dangereux qu'on le dit? je soutiens que non, et ma raison c'est que vous êtes confus, que vous avez écrit en mauvais latin, et qu'il n'y a pas dix personnes en Europe qui vous lisent d'un bout à l'autre. Quel est l'auteur dangereux? c'est celui qui est lu par les oisifs de la cour et par les dames. » C'est dans ce sens que j'estime Helvétius plus dangereux que d'autres ; lu par les esprits frivoles et inexpérimentés, par les femmes, par les gens du monde, par les jeunes gens surtout, il peut avoir sur leur âme la plus fâcheuse influence. Je parle ici plus particulièrement pour ces derniers, auxquels ces études, avant de prendre la forme de mémoires, s'adressent comme leçons et doivent témoigner de la sollicitude du maître pour ceux qui reçoivent son enseignement.

D'autres mauvais livres, comme malheureusement il en fut produit plus d'un fameux au XVIIIe siècle, peuvent leur tomber entre les mains, mais dissertations ou romans, ils sont de si peu d'agrément ou de tant de licence, que le lecteur d'abord averti ne se sent bien séduit ni dans son goût peu charmé, ni dans sa conscience offensée. Mais ici il n'en est pas précisément de même ; il y a comme enseigne et profession de sagesse, d'expérience du monde, de connaissance des hommes et au moins relativement une certaine retenue, à laquelle cependant il ne faudrait pas trop accorder. C'est un galant homme, c'est un honnête homme, qui parle, qui s'offre à la jeunesse pour la guider, lui enseigner le vrai chemin de la vie. Il semble

un de ces maîtres comme on en trouve à son entrée dans le monde et qui viennent vous dire : Ce que vous avez appris dans vos livres, dans vos écoles, et même dans votre famille, était bon pour votre enfance ; c'était la vérité de cet âge ; mais ce n'est pas celle de l'âge où vous êtes arrivé, celle qui vous doit représenter la société, telle que vous allez désormais la trouver. Cette vérité nouvelle, vous l'ignorez, apprenez-la de nous. Fiez-vous-en à nous pour vous en instruire ; changez votre science contre la nôtre, votre morale contre la nôtre ; vous n'aurez qu'à vous en féliciter.

Il y a certainement dans ces discours de quoi faire illusion à de jeunes esprits, de quoi les séduire et les gagner. Eh bien ! c'est un peu là l'attrait d'Hélvétius ; il inspire, à qui, il est vrai, ne sait pas assez se garder, une sorte de confiance ; il a l'autorité d'un sage selon le monde et l'art de mêler à des thèses philosophiques des traits et des images, des peintures et des anecdotes, propres à les mieux insinuer et à les faire passer dans les âmes. On a dit de lui qu'il était La Rochefoucauld délayé, mais il l'est en tableaux qui peuvent plus que de simples maximes toucher l'imagination et corrompre le cœur. Voilà en quoi son livre est plus particulièrement dangereux.

Le livre de l'*Esprit* n'est donc pas un bon livre. Mais alors, me dira-t-on, pourquoi vous y arrêter avec une sorte de complaisance ? — parce qu'il n'est pas un bon livre, parce qu'il a eu sa vogue, sa faveur, son crédit même ; parce qu'il a été beaucoup lu et qu'il peut l'être encore, et ne l'être pas impunément ; parce que, si peu philosophique qu'il soit au fond, il a cependant apparence de philosophie, et que sans avoir beaucoup d'admirateurs, il peut ne pas manquer de partisans.

Mais c'est assez de préambules, et, arrivant enfin au

corps même de l'ouvrage, je vais suivre l'auteur dans l'examen de toutes les principales questions qu'il entreprend successivement de traiter.

Dans sa préface, il nous dit que l'objet qu'il se propose est non-seulement intéressant mais neuf; que c'est l'esprit considéré d'une manière plus complète qu'il ne l'a été avant lui; que quelques-unes de ses idées paraîtront peut-être hasardées, mais qu'on doit se rappeler que ce n'est souvent qu'à la hardiesse des tentatives qu'on doit la découverte des plus grandes vérités.

N'est-ce pas beaucoup annoncer, beaucoup promettre que d'avancer de telles prétentions? et quelle grande nouveauté, quelle grande vérité il y a-t-il à soutenir, ce qui est le fond du livre, que toutes nos idées viennent des sens; que toutes nos actions se ramènent à l'intérêt; et que l'esprit est un effet de l'éducation plutôt qu'un don de la nature? Le neuf, si neuf il y a, n'est ici que faux ou problématique, pour rappeler ce mot de Voltaire.

Dans son premier discours, recherchant ce qu'est l'esprit en lui-même, il commence par le définir et lui marquer deux principales acceptions: c'est, selon lui, l'effet de la faculté de penser, c'est-à-dire l'assemblage des pensées d'un homme, ou la faculté même de penser. Pour savoir par conséquent ce qu'est l'esprit dans l'un comme dans l'autre sens, il faut connaître quelles sont les causes productrices de nos idées. Or, ces causes sont deux puissances passives: l'une, celle de recevoir les impressions que font sur nous les choses extérieures, c'est la sensibilité physique; l'autre, celle de conserver ces impressions, c'est la mémoire, qui n'est qu'une sensibilité continuée, mais affaiblie.

Ces puissances ne nous fourniraient cependant qu'un petit nombre d'idées, si elles n'étaient jointes en nous à

une certaine organisation extérieure, qui fait notre supériorité. « Si la nature, dit Helvétius dans un passage resté célèbre, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes sans art, sans habileté, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts, comme des troupeaux fugitifs » (p. 121). Sur quoi un excellent juge dit ce mot : Je n'en doute pas en effet, si une partie des hommes étaient des chevaux, les autres monteraient dessus (1). Sur quoi Voltaire dit aussi : « Ce n'est pas parce que les singes ont les mains différentes des nôtres, qu'ils ont moins de pensées, car ils ont leurs mains comme les nôtres. »

Il est vrai que si Helvétius rencontre ici de tels adversaires, il a pour soutien Diderot, qui ne lui est pas au reste, comme nous le verrons, et comme je l'ai déjà montré, aussi favorable sur d'autres points ; et qu'ici même l'expose et le traduit en de tels termes qu'il finit par en faire involontairement la critique. En effet, voici comment il s'exprime :

« Allongez à un homme le museau ; figurez-lui le nez, les yeux, les dents, les oreilles comme à un chien ; couvrez-le de poil, mettez-le à quatre pattes, et cet homme, fût-il un docteur en Sorbonne, ainsi métamorphosé, fera toutes les fonctions d'un chien : il aboiera au lieu d'argumenter, il rongera des os au lieu de résoudre des sophismes ; son activité principale se ramassera vers l'odorat ; il aura presque toute son âme dans le nez et il suivra un lapin ou un lièvre à la piste, au lieu d'éventer un athée ou un hérétique. D'un autre côté, prenez un chien, dressez-

(1) M. Villemain.

le sur les pieds de derrière, arrondissez-lui la tête, raccourcissez-lui le museau, ôtez-lui le poil et la queue et vous en ferez un docteur réfléchissant profondément sur les mystères de la prédestination et de la grâce. » Si l'on considère, poursuit Diderot, qu'un homme ne diffère d'un autre homme que par l'organisation, et ne diffère de lui-même que par la variété qui survient dans ses organes; si on le voit balbutiant dans l'enfance, raisonnant dans l'âge mûr, balbutiant de rechef dans la vieillesse, tel qu'il est dans l'état de santé, de maladie, de tranquillité et de passion, on ne sera pas éloigné de ce système. »

Il se peut, mais ce ne sera pas du moins la manière dont le présente Diderot qui nous en rapprochera; car il n'était guère possible d'en mieux faire saillir la flagrante témérité.

Dans la suite de ce premier discours, Helvétius s'attache à montrer que la sensibilité physique et la mémoire, ou pour mieux dire, la sensibilité seule, produit toutes nos idées, puisque la mémoire n'est que la sensation et que se souvenir n'est, proprement, que sentir (p. 130); tout comme apercevoir des ressemblances et des différences ou juger; ce qu'il essaie de démontrer par différents exemples. Et de cette explication de nos idées et de nos jugements passant à ce qui les rend faux, il en indique trois causes : les passions, l'ignorance et l'abus des mots.

Les passions nous trompent, parce qu'au lieu de nous laisser voir toutes les faces des objets, elles ne nous permettent que d'en considérer une; c'est ce que marque bien ce mot d'une femme à son amant, dit Helvétius : « Ah! perfide, tu ne m'aimes plus; tu crois plus à ce que tu vois qu'à ce que je te dis (p. 138). » Nous errons par ignorance, quand faute d'étude ou de mémoire, nous ne savons ou ne nous rappelons pas tous les faits dont nous avons à

juger. C'est à quoi nous sommes exposés dans toutes les questions un peu difficiles, comme par exemple celle du luxe. Et ici se place cette longue dissertation sur le luxe, qui est sans proportion avec le reste du discours (de la p. 139 à la p. 158). La troisième cause d'erreur est l'abus des mots, dont l'auteur essaie de rendre compte en insistant plus particulièrement sur les mots *matière*, *espace*, *infini*, *liberté*, de manière à en tirer des inductions favorables à l'hypothèse sensualiste. Vers la fin du discours il cite Malebranche et lui attribue le traité de la *Prémotion physique*, erreur que relève Voltaire et qui rentre dans la classe de celles qu'on ne peut rapporter ni aux passions, ni à l'abus des mots.

Du reste, dans tout ce début de son ouvrage, Helvétius n'est visiblement qu'un disciple, mais un disciple à outrance, et sans en être plus fort, de Locke, dont il profite peu et dont il abuse beaucoup.

Maintenant dois-je passer en revue toutes les opinions particulières qu'Helvétius introduit ici incidemment, telles que sa négation de la liberté, son doute, si ce n'est pis, sur la spiritualité de l'âme; son affirmation de l'activité, et par suite de la sensibilité de la matière, sa manière de ramener l'espace à la matière, qu'il est fort porté à admettre seule, et enfin sa disposition passablement septique à ne reconnaître de vérités que celles que nous livre la sensation? je ne le pense pas; ce serait, me laissant gagner aux procédés de mon auteur, courir sur ses pas d'une digression à une autre, traiter de mille choses diverses épisodiquement, et compliquer ainsi sans méthode une étude déjà assez embarrassante en elle-même. Je préfère élaguer, simplifier, négliger l'accessoire pour m'attacher au principal, et m'en tenir à ce qui est proprement et éminemment l'objet même du livre.

Dans cette vue je n'ai donc pas à m'étendre davantage sur l'analyse du premier discours; il me reste à l'apprécier dans ce qu'il renferme d'essentiel.

Et d'abord, que signifie cette étrange doctrine (la même au fond que celle que plus tard il soutiendra au sujet de l'éducation, et qui consiste à dire que tout homme est capable de toutes choses, au moyen des circonstances dans lesquelles on le place), que signifie, dis-je, cette doctrine de l'assimilation possible de l'homme avec la brute? c'est qu'il n'est lui-même rien de précis en nature, mais qu'il devient et se fait tout, selon le concours des causes qui agissent sur lui; qu'il n'est de première institution ni ceci ni cela, ni une chose ni une autre, rien de déterminé et de fixe, mais une simple aptitude, une puissance vague, la *table rase* en un mot sur laquelle tout peut indifféremment s'imprimer et se peindre, c'est-à-dire, qu'en lui le dedans est livré tout entier et sans résistance au-dehors, prêt à en tout recevoir, à se plier docile et souple à toutes les impressions qui lui en viennent; de sorte que dans chacun de nous il y a de tout également, ou que plutôt il n'y a de rien et qu'on y peut tout mettre, y compris le cheval, et même si l'on veut l'autruche, et pourquoi pas la carpe, et la plante et la pierre, puisque nous n'avons, par hypothèse du moins, nulle constitution fixée, nulle destination marquée : système qui généralisé revient à dire que tout est dans tout, tout animal dans chaque animal, toute plante dans chaque plante, tout minéral dans chaque minéral, et bien plus que le minéral à son tour est dans la plante, et la plante dans l'animal, et qu'ainsi tout au fond ne fait qu'un et ne devient divers que par évolution et développement.

Or, que penser de ce système?

Bonnet, de Genève, a dit, par allusion au passage d'Hel-

vétius que j'ai cité plus haut : « Le cerveau du cheval répond à sa botte ; et quand même on détruirait l'organisation du pied du quadrupède, la botte subsisterait encore dans le *sensorium* ou le cerveau, ce qui empêcherait le cheval de devenir homme. » Cette juste remarque nous met sur la voie de quelques réflexions qui, je l'espère, laisseront peu de crédit à l'opinion d'Helvétius.

Il y a une grande loi de zoologie, en vertu de laquelle ce que suppose Helvétius est tout simplement impossible; cette loi est celle de la corrélation des organes, à laquelle il faut joindre celle de leur subordination dont je dirai aussi un mot. Cette première loi veut que les organes dont les animaux sont pourvus, soient tellement faits les uns pour les autres, se correspondent et s'entretiennent tellement, qu'ils forment entre eux un tout, un ensemble, une composition, qui n'a rien d'arbitraire, et ne se prête ni à de certaines additions, ni à de certains retranchements. En sorte que, comme le dit un physiologiste éminent (1), les combinaisons organiques ne sont pas libres ; tous les rapports y sont déterminés nécessairement. Certaines parties s'appellent et d'autres s'excluent. Il y a des combinaisons impossibles, et il y en a de nécessaires. Toutes les complications imaginables n'existent pas, puisqu'il y a des combinaisons impossibles ; ni toutes les simplifications, puisqu'il y a des combinaisons nécessaires. Comme exemples de cette loi on peut citer le rapport des organes de la respiration avec ceux du mouvement ; celui de ces mêmes organes avec ceux de la digestion ; celui des organes de la digestion elle-même avec les appareils extérieurs destinés à la nutrition. Ainsi, ce n'est pas par hasard que des dents tranchantes conviennent avec

(1) M. Flourens.

un estomac simple, et des dents plates avec un estomac multiple; un animal carnassier a nécessairement des dents tranchantes, un estomac simple, des doigts divisés et mobiles pour saisir sa proie, et jusque dans le cerveau une disposition qui le pousse à se nourrir de chair.

Et non-seulement il y a corrélation entre les organes, mais il y a subordination des uns à l'égard des autres. Les organes de la locomotion sont subordonnés à ceux de la digestion, ceux de la circulation à ceux de la respiration, et tous à ceux du système nerveux. Aussi, la forme du système nerveux détermine celle de tout l'animal, et la raison en est simple, c'est qu'en principe le système nerveux est tout l'animal et que les autres n'y sont joints que pour le servir et l'entretenir. Dans l'homme, par exemple, l'encéphale se compose de trois parties, le cerveau, proprement dit, siége exclusif de l'intelligence; le cervelet, siége de la force qui détermine et règle le mouvement; la moëlle allongée, siége de celle qui produit la respiration. Or, l'encéphale dans sa composition décide du reste de l'organisation et il implique tout un ordre d'appareils à son service, qui fonctionnent sous la dépendance et répondent à ses besoins.

Telle est dans sa généralité la double loi qui préside à l'économie animale.

Si maintenant cette double loi sous les yeux, on veut juger avec quelque rigueur l'opinion d'Helvétius, il ne sera pas difficile d'en saisir le défaut, et j'ajoute, le ridicule. Ainsi on peut lui dire : Vous pensez qu'en donnant au cheval les mains de l'homme, on lui en donnera l'esprit. On ne lui en donnera rien, on le réduira seulement à l'impossibilité de vivre comme cheval. Pour en faire quelque chose comme l'homme, il faudrait d'abord lui en

prêter l'âme; puis avec l'âme le cerveau, qui n'est pas dans l'homme ce qu'il est dans le cheval; et avec le cerveau ce qui en est une dépendance, ses divers instruments d'action; il faudrait défaire le cheval d'un bout à l'autre, et le faire homme de toute pièce; alors en effet il pourrait être intelligent comme l'homme; car il ne serait plus le cheval, il serait l'homme, il serait le cheval fait homme.

Mais supposer qu'en lui prêtant simplement les mains de l'homme, on lui en prêterait la pensée, c'est supposer qu'en lui attribuant aussi par une autre combinaison les griffes du tigre ou du lion, on en ferait un lion ou un tigre; on n'en ferait qu'une impossibilité, impossibilité du même genre que celle qui consisterait à convertir l'oiseau en poisson en lui donnant des nageoires, ou le poisson en oiseau en lui donnant des ailes. On ne renverse pas ainsi l'ordre de la nature, on ne franchit pas par caprice les lignes sévères qu'elle a tracées entre ses domaines vraiment distincts; on ne confond pas l'œuvre de Dieu, on ne la défait pas et on ne la refait pas à plaisir, et si on la peut modifier dans ce qu'elle a d'accidentel, elle résiste et demeure stable dans ce qu'elle a d'essentiel. Les essences ne changent pas, elles ne se transforment pas les unes dans les autres, celle de l'animal dans celle de la plante, celle de la plante dans celle de la pierre et réciproquement : et non-seulement elles se maintiennent d'un règne à l'autre, mais elles subsistent également dans les différents ordres de chaque règne, il y a pour me servir ici des termes de la science, des embranchements, des circonvallations et comme des sauts, qui empêchent que tout animal puisse devenir un autre animal, toute plante une autre plante, toute pierre une autre pierre et réciproquement. Ni tout ne se tire de tout, ni tout ne se ramène à tout. S'il en était autrement, la création ne serait que confusion, et

le créateur ne serait rien moins qu'ordonnateur. Dans l'incréé comme dans le créé tout serait en puissance et rien jamais en acte, c'est-à-dire que rien n'y serait défini, établi et durable, et que tout y serait incertain, mobile et passager ; d'où suivrait avec un monde qui ne serait rien de déterminé, un Dieu qui n'aurait pas plus de caractère ; un monde où tout pourrait indistinctement se faire, et un Dieu disposé lui-même à tout laisser se faire, un Dieu et un monde vagues au lieu d'un Dieu et d'un monde précis ; un Dieu bien près de n'être rien, tant il serait vide d'attributs, et un monde qui ne serait proprement aucune chose, tant il porterait peu de marques d'ordre et de stabilité ; un Dieu neutre et indifférent qui laisserait aller et comme s'écouler une création toute d'aventure ; et un monde en tout point digne d'une telle origine ; en un mot, un Dieu qui ne serait pas le bien, et un monde qui ne serait pas une bonne chose, tels seraient le Dieu et le monde du système que je combats ; serait-ce encore le vrai Dieu ? serait-ce le vrai monde ? le lecteur en jugera, il jugera, par conséquent si Helvétius qui dans sa théorie ne va pas jusque-là, mais y tend nécessairement, en est plus fort sur le point auquel il s'est borné.

Du reste, et pour finir par une dernière remarque sur ce discours, je rappellerai que quand l'auteur y enseigne que la sensibilité physique est la cause productrice de l'esprit ou des idées, il entend par là que c'est une seule et même faculté, la perception externe, qui produit toutes nos idées et que cette faculté appartient aux organes.

Or, après tout ce qui a été objecté avec grande raison à une telle doctrine, je n'ai pas besoin de démontrer, et, il me suffit d'affirmer, que si nous n'avons en effet qu'une faculté pour tout connaître, cette faculté n'est pas la per-

ception externe, laquelle n'est dans l'âme que le pouvoir limité de connaître les choses sensibles, mais l'intelligence ou l'entendement, pris dans toute sa généralité, et capable par là même de toutes espèces d'idées, quels qu'en soient les objets; il me suffit en outre d'affirmer que cette faculté n'appartient pas à la matière, parce que la matière ne pense pas, ne connaît pas, n'agit pas, parce qu'en un mot elle n'est pas l'âme et n'en a pas les attributs.

Il n'y a rien eu à cet égard d'opposé aux divers auteurs, partisans du même système, qui ne puisse l'être également à Helvétius lui-même; et en particulier il n'y a pas un des arguments dont j'ai fait usage contre Delamettrie, d'Holbach et Diderot qui ne fut ici à sa place. Je ne les reproduirai donc pas, je me contenterai d'y renvoyer; j'y joindrai seulement une observation : Helvétius affecte de ne pas vouloir prononcer sur la question de la spiritualité de la substance qui pense; mais il ne l'en résout pas moins dans le sens matérialiste, d'abord parce que c'est à la sensibilité physique qu'il rapporte toutes les idées : ensuite parce qu'il ne reconnaît en conséquence que des idées sensibles ou relatives aux corps. On peut même dire qu'Helvétius est à un certain point de vue plus matérialiste qu'un autre; car comme c'est surtout aux organes de la vie de relation, aux mains et aux pieds, par exemple, qu'il attribue le grand rôle dans la production des idées, il est certainement par là plus grossier dans son système, que ceux qui, avant tout, font honneur de cette fonction supérieure au plus intime, au plus délicat, au premier de nos organes, à la maîtresse pièce de la machine, en un mot au cerveau; ceux-là du moins sont plus prêts à mieux entendre et à mieux expliquer le mécanisme et le jeu de l'instrument de la pensée.

Quoi qu'il en soit je n'ai plus à discuter le principe

d'Helvétius, et comme il n'est en outre dans ce premier discours aucun point de quelque importance que j'aie encore à examiner, je passe au deuxième, sur lequel je serai, je dois en avertir, beaucoup plus long; si bien même que j'ai besoin d'une sorte de préface pour indiquer et justifier à-la-fois le travail étendu dont il sera pour moi le motif et l'occasion.

DEUXIÈME DISCOURS.

Le sujet de ce discours est la doctrine de l'intérêt; or, au fond de cette doctrine il y a une théorie de l'amour. Il s'agira d'apprécier cette théorie, et pour la mieux apprécier d'en proposer une autre, à l'aide de laquelle on puisse plus exactement la discuter et la contrôler.

A cette fin certains développements me paraissent indispensables et c'est là précisément ce qui m'embarasse et m'arrête, et par suite exige quelques explications.

Je l'avoue, je ne puis consentir à ne voir dans l'histoire de la philosophie que cette histoire elle-même; j'y vois de plus et avant tout la philosophie proprement dite. L'histoire comme moyen, et la philosophie comme but, l'histoire pour commencer et la philosophie pour finir, l'une comme exercice, préparation et forte discipline de l'intelligence, l'autre comme progrès ultérieur, forme plus avancée et œuvre finale de la pensée, voilà quel est à mes yeux leur rapport véritable, l'histoire pour l'histoire, et sans regard à la philosophie, sans aucun dessein philosophique, aurait encore son intérêt, celui qui s'attache à l'étude de toute doctrine de quelque valeur dans le passé. Mais elle n'aurait plus son mobile le plus élevé et le plus puissant, celui qui naît de la vérité à connaître en elle-même, et à rechercher et à saisir par ses propres ré-

flexions. Qu'est-ce au fond, et dans son essence que l'histoire de la philosophie? un long et fécond commerce avec les plus éminents des esprits, qui se sont appliqués à la connaissance de Dieu, de soi-même et du monde. Or, comment vivre longtemps dans cette forte intimité, sans essayer à son tour de mettre de tels exemples à profit, sans tenter, dans la mesure d'une sage indépendance, de faire aussi pour sa part acte de libre raison et de philosophie? Comment rester toujours à l'état de critique et ne pas aspirer, si modestement qu'on s'y porte, à celui de penseur! En tout l'histoire est une école; en philosophie elle doit être une école de philosophie; le serait-elle en effet, si on se bornait à y apprendre ce que d'autres ont pensé, sans jamais s'y exciter à penser par soi-même. Un peu de philosophie au terme de l'histoire n'est certainement pas un excès, et la maxime qui dit non l'histoire pour l'histoire, mais l'histoire pour la philosophie, n'est certes pas une témérité; il faudrait bien plutôt y voir l'expression d'une sagesse qui ne se confie qu'après épreuve en elle-même.

Si ce peu de mots suffisent pour protester contre l'opinion, qui tendrait à faire de l'histoire de la philosophie une œuvre d'érudition et nullement de philosophie, j'aurai maintenant moins mauvaise grâce à annoncer qu'après avoir exposé et discuté la théorie de l'amour contenue dans le deuxième discours du *Livre de l'Esprit*, j'aurai à en proposer moi-même une autre, sous la forme d'une solution à cette double question : Qu'est-ce qu'aimer, et qu'aimons-nous?

Je commencerai par faire remarquer dans ce deuxième discours, un grand défaut de composition, dont on n'a peut-être pas toujours été assez frappé. L'auteur n'y veut en principe établir que cette thèse, savoir :

« que l'esprit, ce sont ses termes, ne s'estime que par l'intérêt qu'on y trouve ; » mais il y en mêle incidemment une autre, qui est que la vertu ne s'estime également que par l'utilité qu'elle procure. Or, contre ce que lui commandaient l'ordre naturel de ses pensées, et la fidélité à son premier dessein, il finit par donner à celle-ci comparativement à celle-là, un tel développement et de telles proportions qu'il la fait insensiblement passer du second plan sur le premier, et que pour des yeux même assez attentifs il peut sembler, en dernière fin, que ce qui l'occupe avant tout, c'est la doctrine de l'intérêt dans son acception la plus générale et la plus commune, et non l'application, on le peut dire, singulière, qu'il en fait à l'appréciation des qualités de l'esprit. Or, c'est là, évidemment une confusion, un défaut de composition, je le répète, qu'il importe de relever.

Que pour s'en convaincre en effet on veuille bien suivre l'auteur, dans le long parallèle qu'il institue, point par point, entre les deux termes qu'il compare, entre l'esprit et la probité, et on n'aura pas de peine à reconnaître qu'il tend constamment à y faire prédominer celui-ci sur celui-là, et à développer sans proportion, ce qui se rapporte à l'un, aux dépens de ce qui touche l'autre.

Ainsi il veut d'abord montrer que dans les relations les plus particulières, dans celles qui constituent la société d'homme à homme, « chacun donne le nom d'esprit à l'habitude des idées qui lui sont utiles, comme instructives ou agréables. » Or, dans cette vue que fait-il ? il entre dans de longues explications pour prouver qu'il en est de même de la probité, considérée dans de semblables relations, et qu'elle aussi « chacun ne l'appelle dans autrui que l'habitude des actions qui lui sont utiles ; » et à ce

sujet, sentant bien que cette proposition ne saurait aller toute seule, il ajoute : « Il y a, il est vrai, quelques hommes auxquels un heureux naturel, un désir vif de la gloire et de l'estime, inspirent, pour la justice et la vertu, le même amour que la plupart des hommes ont pour la richesse et la grandeur » (p. 180). Mais la classe la plus nombreuse ne donne le nom d'honnêtes qu'aux actions qui lui sont personnellement utiles. Un juge absout un coupable, un ministre élève un sujet indigne ; l'un et l'autre sont justes aux yeux de leurs protégés (p. 182), il n'y a même point de crimes qui ne soient mis au rang des actes honnêtes par les personnes auxquelles ces crimes sont utiles. « On obéit toujours à son intérêt et l'on juge de toutes les actions en conséquence. » Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral l'est à celle de l'intérêt, ou à cette espèce de gravitation de soi sur soi, comme l'appelle d'Holbach, à laquelle chacun cède. Avant d'aller plus loin, et sans discuter encore cette théorie d'Helvétius, il convient néanmoins de noter ici l'espèce d'exception qu'il y fait en passant, et sans qu'elle semble à ses yeux tirer à conséquence, lorsqu'il parle de ces hommes qui ne sont pas conduits par l'intérêt, et recherchent la justice et la vertu par un autre motif que celui de l'utile. Il y a donc, peut-on lui demander, de la justice et de la vertu indépendamment de l'utile ? Il y a donc, dans le cœur humain, une autre règle de détermination, un autre principe de conduite que l'intérêt personnel ? mais alors que devient cette prétendue loi du monde moral, cette espèce de gravitation d'un autre ordre, qui, comme celle qui pousse les corps, doit être universelle ? Est-ce encore une loi ? Du reste à quoi tend tout ce raisonnement ? A conclure par suite de l'analogie établie en principe par l'auteur, entre la

probité et l'esprit, que l'esprit n'a pareillement de mesure d'appréciation que l'intérêt qu'il présente. D'où, pour prendre de ces exemples, trop familiers à Helvétius et que lui reproche Voltaire, l'estime qu'on doit faire de Marcel, le maître de danse, de Ninon et de la Lecouvreur, à cause de leurs pensées, qui, traduites en actes, ici en galanteries, là en belles façons, ont droit, aux yeux de l'auteur, à être jugées avec faveur; ces personnes ont leur utilité dans le plaisir qu'elles procurent. « De sorte que, comme le dit encore Helvétius, pour estimer les idées d'autrui, il faut être intéressé à les estimer. »

Ce n'est pas qu'il n'y ait, reprend-il, comme au sujet de la probité, quelques hommes amis du vrai, quelques philosophes, quelques jeunes gens qui estiment avant tout les idées vraies et lumineuses; mais le plus grand nombre fait autrement et en matière d'idées comme en matière d'actions, règle son jugement sur son intérêt. « Car, il y a pour nous nécessité de n'estimer que nous dans les autres.» (p. 195). Mais s'il y a une telle nécessité, peut-on répondre à son tour, pourquoi certains hommes, au dire même de l'auteur, y échappent-ils? pourquoi ont-ils une autre mesure d'appréciation? quelle est encore ici cette nouvelle exception, qui tourne évidemment contre la théorie dont il s'agit? Elle ne l'arrête cependant pas, et, reproduisant sa thèse sous un aspect ou plutôt à un degré nouveau, il essaie de prouver qu'il en est de l'esprit par rapport à une société plus étendue, comme à l'égard de celle de particulier à particulier, et dans ce but il revient à son procédé habituel de la comparaison de l'esprit avec la probité, à laquelle il fait toujours, dans ses développements, la part beaucoup plus large.

Qu'estime une société, qui sans être encore publique, n'est plus cependant tout-à-fait privée, dans la conduite et

les actions d'autrui? l'intérêt qu'elle y trouve. Seulement quand elle est animée de vues trop limitées, trop personnelles, au lieu de considérer l'intérêt le plus général, c'est un intérêt plus borné qu'elle consulte et écoute; en quoi elle se trompe et se fait illusion. « Aussi le moyen, dit Helvétius, d'échapper aux séductions des sociétés particulières et de conserver une vertu inébranlable au choc des intérêts particuliers, est de prendre dans toutes ses déterminations, conseil de l'intérêt public » (p. 210).

Prendre conseil de l'intérêt public! qu'est-ce à dire? D'abord y a-t-il un autre intérêt que l'intérêt privé, et la prétendue publicité dont il s'agit ici n'est-elle point simplement une affaire de chiffres, qui ne signifie autre chose, sinon qu'un plus ou moins grand nombre d'individus ont chacun en particulier le même intérêt personnel? Ensuite qu'est-ce dans ce cas que consulter l'intérêt public? n'est-ce pas uniquement regarder si son intérêt propre est celui du grand nombre, et ne faire état de celui-ci qu'autant qu'il convient avec celui-là, qui seul vaut par lui-même, et doit prévaloir sur tout autre? En d'autres termes, l'utile pour soi avant tout, pour soi seul, s'il y a lieu; pour soi et pour autrui, si on y trouve son avantage, comme aux dépens d'autrui, si on y a profit, n'est-ce pas là en abrégé toute la morale d'Helvétius? morale toute d'intérêt, et de cet intérêt qui se réduit à la satisfaction de la sensibilité physique, doctrine d'égoïsme et de sensualisme, aux préceptes de laquelle il ne mêle de loin en loin des maximes d'un autre caractère, que pour nous donner ou se donner le change, et se soulager par une inconséquence des suites fâcheuses de ses principes, qui doivent parfois lui peser.

Mais ce n'est là qu'une remarque que je jette en passant, et que je laisse à développer, pour revenir à la

suite de mon analyse. Plus tard je la reprendrai pour y insister plus expressément.

Si dans les sociétés particulières on n'estime la probité que par l'utile, on n'y fait pas, poursuit l'auteur, d'autre appréciation de l'esprit. En veut-on des exemples, mais j'avertis que je choisis, je ne pourrais tout citer : Un Fakir, dans une société de sybarites, serait regardé avec cette pitié méprisante, que des âmes sensibles et douces ont pour un homme qui perd de tels plaisirs en vue de biens imaginaires. Une femme galante trouve peu d'accueil parmi des prudes et réciproquement ; les géomètres ont plus d'estime pour les physiciens que pour les poètes ; d'ordinaire on plaît dans le monde, non en approfondissant aucune matière, mais en voltigeant incessamment de sujet en sujet ; et en général dans chaque société l'intérêt personnel est l'unique règle d'appréciation des mérites de l'esprit.

Et ce qui est vrai de l'esprit considéré par rapport à des sociétés particulières, c'est également de l'esprit par rapport à cette société générale, qui s'appelle le public. Le public lui aussi juge des idées par leur utilité, comme au reste de la probité.

Cependant Helvétius pense avec Duclos que dans certains cas c'est non-seulement à l'utilité d'un art, mais à sa difficulté, à sa nouveauté, à d'autres circonstances et surtout à ses moyens d'exprimer la beauté qu'on accorde son estime. N'est-ce pas encore là une exception, de laquelle il résulte qu'en esthétique comme en morale, après une première règle de jugement qui est l'utile, on en propose une autre, qui est le juste ou le beau.

Enfin, l'auteur envisage l'esprit et la probité par rapport aux siècles et aux peuples divers, mais en commençant par la probité et en s'y arrêtant beaucoup plus,

comme si c'était le sujet principal dont il eut à traiter; toujours le même vice de composition.

Il avance donc que « dans tous les siècles et dans tous les pays la probité ne peut être que l'habitude des actions utiles à sa nation » (p. 274); et pour le prouver il examine deux opinions dont l'une consiste à considérer la vertu comme relative, et l'autre comme absolue, et il partage la première; ce qui l'y détermine ce sont des faits, tels que le vol permis à Sparte, le meurtre des vieillards autorisé parmi les sauvages, différentes coutumes, qui, toutes révoltantes qu'elles paraissent, ont cependant été, en certains temps et en certains pays, approuvées (p. 280).

Sa conclusion est que la probité ou la vertu varie selon les idées que l'on se fait du bonheur, dont la vertu n'est que le désir (p. 283). Elle lui parait évidente; cependant, pour mieux l'appuyer encore, il croit devoir distinguer entre la vertu de préjugé et la vertu véritable. La première est celle qui ne conduit pas au bonheur public et toutefois chez la plupart des nations elle est plus honorée que l'autre. — Mais alors, peut-on faire remarquer à l'auteur, ce n'est donc pas par l'intérêt que ces nations l'estiment, et alors aussi que devient cette prétendue règle de jugement des actions que l'on donne comme universelle. — Du reste, est vertu de préjugé, celle par exemple des bramines avec leurs bizarres superstitions, celle des prêtresses de l'île de Formose, et celle des peuplades du Congo vendant leur parents ou leurs enfants. — Toujours même objection; mais si dans tous ces usages on trouve son utilité ou son plaisir, n'est-on pas justifié par là même. Et quand on nous rapporte avec une complaisance qui n'est ni de bon goût ni de bonne compagnie, qui même semble parfois d'un étrange relâchement, ce

qui se fait au Tonquin, à Siam, dans l'Orient, quand on nous parle dans le même sens de l'amour grec, en prouve-t-on mieux ce qu'on appelle les vertus de préjugé; l'utilité, la sensualité, n'est-elle pas toujours là pour tout expliquer et tout légitimer. On a beau dire ensuite qu'on n'a pas prétendu se faire l'apologiste de la débauche, mais seulement donner des notions plus nettes des deux espèces de vertu, et mieux faire connaitre le mal pour indiquer le remède, il n'y a pas moins dans tout cet étalage de faits honteux, beaucoup d'inconvénients et fort peu de démonstrations. Qu'après nous avoir saturés de tels détails, et en être venu jusqu'à vanter l'utilité des femmes galantes pour l'emploi qu'elles font de leurs richesses, on déclame contre les moralistes qui *recommandent la modération* dans les désirs, que l'on cherche à les tourner en ridicule, et que l'on dise d'eux: « Rien de plus dangereux dans un état que ces moralistes hypocrites, qui, concentrés dans une petite sphère d'idées, répètent continuellement ce qu'ils ont entendu dire à leurs mies et recommandent la modération des désirs..... Ils ne sentent pas que leurs préceptes, utiles à quelques particuliers, placés dans certaines circonstances, seraient la ruine des nations qui les adopteraient; » il n'y a pas lieu de s'en étonner. Un moraliste du bel air, et qui n'écrit pas pour effrayer de ses sévérités un monde frivole et voluptueux, doit prendre en quelque pitié ces instituteurs des âmes simples et honnêtes, qui ont la petitesse de leur prêcher la modération dans les désirs, et à la rigueur le renoncement et le sacrifice; et tout au plus peut-il condescendre jusqu'à leur conseiller de *substituer dans leurs maximes le langage de l'intérêt* à celui de leur étroite et quelque peu naïve sagesse; ce qui n'empêche pas notre auteur dans une de ces réflexions qui lui échappent parmi ses fréquen-

tes contradictions de s'écrier : C'est par un oubli absolu de ses intérets personnels qu'un moraliste peut se rendre utile à sa patrie. (p. 310).

Mais l'esprit à son tour et toujours en parallèle avec la probité, est aussi considéré par Helvétius relativement aux siècles et aux pays divers. On sait d'avance quel sera le résultat de ce nouvel examen : « L'estime pour les différents genres d'esprit dans chaque siècle est proportionné à l'intérêt que l'on a de les estimer » (p. 325). « Le goût c'est l'intérêt » (p. 335). Comme nous l'avons déjà vu, même principe en esthétique qu'en morale ; l'utile en tout et par-dessus tout. Ainsi, comme prédicateurs on préférait Menot et Maillard au XVI[e] siècle, et Bourdaloue au XVII[e], affaire de goût, c'est-à-dire d'intérêt. Affaire de goût et d'intérêt encore, que l'espèce de prédilection que l'on a eue pour Corneille au XVII[e], et pour Racine au XVIII[e]. « Une certaine faiblesse de caractère, suite nécessaire du luxe et du changement arrivé dans nos mœurs, nous privant de toute force et de toute élévation dans l'âme, explique cette différence de penchants, de même que la préférence que l'on donne aux comédies sur les tragédies » (p. 339). Le beau n'est donc pas plus chose en soi que le bien : il n'est que ce que le fait l'utile, et l'utile, il ne faut pas l'oublier, n'est dans la rigueur de cette doctrine, que ce qui touche et réjouit les sens, que ce qui satisfait la sensibilité physique. Avec la sensibilité physique pour sujet et pour juge, et l'utilité pour objet et chose à juger, faites si vous le pouvez de la critique, faites cette haute application des plus délicates de nos facultés à la perception et au goût des plus exquises vérités de l'ordre spirituel et moral ; tentez cette impossibilité, et bientôt vous vous convaincrez que, réduits aux termes auxquels Helvétius vous enchaîne, avec les sens d'un côté, et ce qui

plaît aux sens de l'autre, vous ne pourrez prononcer du beau que comme d'une saveur, d'une odeur, d'une couleur ou d'un son, et par cela qui seul juge de ces propriétés, par le palais, l'odorat, la vue et l'ouie; c'est-à-dire que vous n'en prononcerez plus et que vous vous bornerez tout au plus à dire quand il vous arrivera de trouver certaines belles choses qui sont utiles, qu'elles valent par l'utilité et non par la beauté. Ainsi, pour reprendre l'exemple même d'Helvétius, dans Corneille vous apprécierez, au sein des hautes régions où il emporte votre âme, non plus cette poésie supérieure et idéale qui vous ravit dans ce que votre cœur a de plus grand et votre raison de plus pur, mais cette propriété qu'il pourra par accident, par une de ces rencontres où les choses les plus sublimes se joignent aux plus basses, avoir également, de vous rendre le corps plus dispos et de vous procurer un certain bien-être, et ce sera avec lui de l'hygiène que vous ferez, et non de l'esthétique, non, j'oserai le dire, de cette religion de la grandeur dans la beauté, qui donne bien aussi une certaine santé, mais à l'âme qu'elle purifie et sanctifie dans ses plus nobles parties, non au corps auquel elle ne s'abaisse pas ou qu'elle ne touche que de loin. Ainsi encore dans Racine vous estimerez moins cette divine suavité d'inspiration et d'expression qui n'est pourtant pas sans éclat et sans force, mais qui avant tout abonde en chants soutenus d'amour et de tendre harmonie, que cette vertu, si par hasard il l'a, de caresser votre mollesse, de flatter votre sensualité, d'être pour vous un objet de luxe, et un moyen raffiné de voluptueuses jouissances. Est-ce là du goût, est-ce là de la critique? Ce n'est que de l'économie politique appliquée à des choses dont elle n'est pas juge.

Ces observations qui conviennent à ce qui précède,

conviennent également à ce qui suit dans notre auteur. Il s'agit en effet de l'esprit envisagé par rapport aux différents pays. Or, c'est toujours chez lui la même règle d'estime proposée, et la même règle d'estime, selon nous, à rejeter. Il pense que ce genre d'esprit, qu'on appelle l'éloquence, n'est si fort prisé dans les pays républicains, que parce qu'il ouvre la carrière des richesses et des grandeurs. N'est-ce pas encore dire que soit aux yeux de l'orateur, soit à ceux des auditeurs, ce don et cet art tout ensemble, cette puissance toute spirituelle qui s'adresse à l'intelligence par les idées, et au cœur par les passions, qui dans son excellence et sa force vaut avant tout par la vérité et ce qu'il y faut de beauté pour éclairer, toucher et persuader les âmes, n'est cependant, dans l'opinion des hommes que chose de négoce, instrument de bien-être, objet qui se vend et s'achète ni plus ni moins qu'une étoffe, qu'un bijou, qu'un meuble de luxe, que fabrique pour le gain un ouvrier intelligent, et que paie pour son plaisir un consommateur intéressé et souvent une dupe. Voilà tout le secret de cette espèce de production qu'on nomme l'éloquence; métier et marchandise, rien de plus, rien de mieux. Ainsi jugée et tarifée l'industrie de la parole, est-elle assez méconnue, est-elle assez dégradée, est-elle assez exclusivement vue par ses tristes et bas côtés? Et cependant même lorsqu'il arrive que celui qui s'y livre la détourne de son noble et légitime but, et l'applique à des desseins qu'il ne saurait avouer, ne faut-il pas, s'il veut encore trouver ou conserver en lui quelque vertu de persuasion, qu'il ait, ne fût-ce qu'en passant, quelque généreuse conviction, quelque entraînante passion? Ne faut-il pas de même que ceux, auxquels il parle, recherchent auprès de lui autre chose qu'un amusement de l'oreille, qu'un plaisir des yeux,

qu'un mensonge et qu'un jeu qui les flatte dans leur sensibilité physique? que si l'orateur est vraiment l'orateur, c'est-à-dire l'homme d'une grande pensée, et d'une vive émotion, à rendre par un discours plein de clarté d'ordre de mouvement et de vie, et si ceux qui l'écoutent, sont aussi des esprits inquiets d'une sainte cause, animés de généreux sentiments, c'est un commerce sans doute aussi, qui s'établit entre eux et lui, c'est un échange assurément, mais où rien ne se fait que d'âme à âme, et qui ne soit d'un côté raison, lumières supérieures et haute impulsion d'amour, et de l'autre, après plus ou moins de résistance et de lutte, foi, adhésion d'esprit et soumission de cœur. Où y a-t-il là place pour ce trafic honteux et ce métier sans pudeur qu'Helvétius se plaît à nous montrer dans les nobles travaux de l'éloquence?

Laissons-le donc dire; laissons-le expliquer au même point de vue d'autres dons de l'esprit, la clarté, l'agrément, la grâce et la légèreté dans les productions littéraires; qu'en toutes il voit pour fin, le bien-être du lecteur, sa peine épargnée et sa paresse favorisée; qu'il réduise ainsi toute la critique à une sorte d'application de l'économie politique, nous n'avons plus, après ce qui vient d'être dit, à discuter mais à constater cette conséquence nécessaire de la doctrine qu'il professe. Toutefois il serait difficile de se taire sur l'étrange réforme qu'il est, par la suite de ses idées, conduit à proposer pour l'éducation des femmes. Comme c'est à elles qu'il attribue le goût fort répandu de son temps, pour les compositions frivoles, pour les romans et les historiettes, comme par suite de l'influence qu'elles exercent, la grande affaire de leur vie est la galanterie, il croit qu'il y aurait un moyen entre autres de corriger cet abus : « Ce serait, je n'ai pas besoin d'avertir que je cite et même que je ne cite pas

tout, de les débarrasser d'un reste de pudeur, dont le sacrifice les met en droit d'exiger le culte et l'adoration perpétuelle de leurs amants. » Les hommes en seraient plus indépendants, plus raisonnables et plus sages (p. 359).

Tout cela peut être conséquent, mais il faut avouer qu'il est malheureux d'être amené par la logique à de telles propositions, et qu'en venir à demander pour la sagesse et l'indépendance, entendez la plus libre jouissance de l'homme, l'avilissement de la femme, c'est se laisser pousser par le raisonnement à de bien étranges excès. Ainsi, ce n'était pas assez d'avoir été entraîné à flétrir dans notre esprit la poésie, l'éloquence et les lettres, il fallait encore en venir à retirer tout respect à celles qui y ont tant de droit, et en ont tant de besoin.

Helvétius n'a compris, au moins par son système, ni ce qu'elles valent, ni ce qu'elles exigent, et si j'avais à cet égard à lui donner une leçon, je la lui donnerais simple et courte, et je l'emprunterais à un auteur qui a bien aussi ses excès de doctrine, mais qui les tempère ou y échappe par cette intelligence venue du cœur, à laquelle se révèlent les bonnes et saintes choses; M. De Maistre, écrivant à sa fille, lui dit dans l'effusion de ses conseils et de sa tendresse de père : Le grand honneur est de faire des hommes et c'est ce que les femmes font mieux que nous. Et ailleurs encore : « Les femmes ne font aucun chef-d'œuvre (il s'agit de ceux de l'esprit) en aucun genre..... mais elles font quelque chose de plus grand que tout cela ; c'est sur leurs genoux que se forment ce qu'il y a de plus excellent dans le monde, un honnête homme et une honnête femme ; c'est le plus grand chef-d'œuvre du monde. » Or, je le demande, est-ce de la femme avilie, et *débarrassée*, comme le dit Helvétius, *d'un reste de pudeur,* que viendra

à l'enfance pour la soutenir, l'élever, la conduire de l'état d'innocence à celui d'honnêteté, cette vigilance, cette pureté, cette religion dans l'amour qui fait la digne et vertueuse mère? En perdant le respect qu'elle se doit à elle-même, elle aura perdu également celui qu'elle doit à son enfant, et ce ne sera plus en lui une âme, une créature raisonnable, que dans son peu de retenue, son peu d'estime pour elle-même, et par suite son mépris de la nature humaine, elle se croira appelée à former; ce sera un animal de son sang qu'elle aura conçu et mis au monde sans pieuse sollicitude et même sans tendresse. Car il faut la pudeur au cœur de la femme pour y développer et y conserver toutes les autres vertus; c'en est le parfum et à-la-fois le principe vivifiant; de la part de celle qui n'a pas ce sens inquiet, timide, exquis et grâcieux tout ensemble de l'honnête, n'attendez pas les délicatesses de conscience et la pureté de sentiment de la fille, de l'épouse et de la mère, et craignez bien des oublis et bien des abaissements. Ce n'est pas sur ce modèle et à cette fin que Dieu a fait la compagne de l'homme.

Mais il est temps d'en finir avec l'analyse de ce discours, et de constater en dernier lieu, que l'auteur en considérant l'esprit comme la probité par rapport à l'univers, ne voit pas, pour en juger sous ce nouvel aspect, d'autre mesure que celle qu'il a constamment appliquée, c'est-à-dire, l'intérêt. Ainsi, il pense que s'il existait une probité qui s'étendrait à l'univers, elle ne serait que l'habitude des actions utiles à toutes les nations; mais il n'y croit pas, et il admet tout au plus à cet égard des intentions et des vœux. Il n'en est pas de même de l'esprit, qui peut en se composant d'idées utiles à tous les hommes, avoir ce caractère de généralité. C'est ainsi que dans Homère, Virgile, Le Tasse et Milton, on trouve des pensées qui plai-

sent dans tous les temps, dans tous les lieux et à tous les hommes. Si donc dans ce cas, comme dans tous les autres, il y a un dispensateur de l'estime des hommes, nul doute que ce ne soit l'intérêt. En sorte que de tout point en matière d'idées, comme en matière de mœurs, ce qu'on estime, ce qu'on doit estimer, c'est uniquement l'utile. Telle est la conclusion générale de l'auteur, suite et résumé de toutes les conclusions particulières auxquelles il est successivement parvenu.

Cette conclusion, je la combattrai, mais je me hâte de le dire, ce sera plutôt en la partie qui regarde la probité, qu'en celle qui touche proprement à l'esprit, car quoique dans l'ordre de composition tel que se le propose Helvétius, ce soit évidemment celle-ci qui ait le pas sur celle-là, dans l'ordre d'importance c'est au contraire la seconde qui l'emporte sur la première; la preuve en serait s'il la fallait, dans le soin avec lequel la plupart des auteurs, que j'aurai par la suite l'occasion de citer, se sont bornés dans leurs critiques à ce point de doctrine. Je ne ferai pas autrement qu'eux; je m'attacherai avant tout à discuter et à apprécier le principe de l'intérêt, tel que le professe Helvétius, lorsqu'il l'applique aux actes et aux habitudes de la vie morale, et je m'en tiendrai pour le reste aux remarques particulières que j'ai pu mêler çà et là au cours de mon analyse. Je vais donc examiner, pour la juger dans ce qu'elle a de plus général, cette théorie définie comme elle vient de l'être; mais avant je laisserai parler des écrivains dont l'intervention dans cette question ne sera certainement pas inutile.

Dans la pratique parce que nous sommes faibles, parce que nous sommes tentés, parce que souvent en nous le mal prévaut sur le bien, l'intérêt sur la raison et la chair sur l'esprit, nous ne sommes que trop disposés à une fa-

cile indulgence à l'égard de certaines maximes. Dans la spéculation du moins, et quand nous n'avons à prononcer que du vrai et du faux, soyons plus fermes et plus sévères, ne fléchissons pas sur les principes, en morale surtout. On perd la foi aux choses, de plus d'une façon et à plus d'un degré. On peut ne pas croire à Dieu, ou du moins à certains de ses attributs; on peut ne pas croire à l'âme et à certaines de ses facultés, et ce sont déjà de terribles doutes que ceux-là; mais on peut en outre ne pas croire à la loi morale et à ses applications, et c'est le pire de tous, car il implique les autres, et atteint pour la corrompre au plus profond de la conscience. Or, avec Helvétius on devient au moins indifférent et sur Dieu et sur l'âme et on ne tient pas bien vivement, car on la nie à chaque instant, à la loi morale elle-même. On arrive ainsi à un triste et fâcheux détachement de toutes les grandes vérités, nécessaires cependant à notre esprit et à notre cœur. Il y a donc lieu de se féliciter de trouver à côté d'Helvétius et en opposition avec lui sur ce qu'il y a de plus fâcheux dans sa doctrine, des auteurs, ses contemporains, quelques-uns même ses amis, et sur d'autres points ses partisans, et de les entendre protester avec éclat contre ses maximes. C'est avec d'autant plus de confiance que nous en viendrons ensuite nous-mêmes à discuter et à juger cette fausse philosophie.

Ecoutons d'abord Voltaire.

Sur une pensée de d'Holbach, mais qui pourrait tout aussi bien être d'Helvétius, et qui est que dès que « le vice rend l'homme heureux, il doit aimer le vice, » il s'était écrié : Cette maxime est encore plus détestable en morale que les autres ne sont fausses en métaphysique; et il le prouvait par quelques réflexions pleines de sens et de cœur. Il est dans les mêmes sentiments, chaque fois que

l'occasion s'en présente, et il y est si attaché qu'il n'hésite pas en plus d'un endroit à se séparer de Locke lui-même, qu'il est en général si disposé à suivre, mais qui lui paraît sur ce point s'écarter de la vérité et nier au moins indirectement les idées du juste et de l'injuste. C'est ainsi qu'il dit : « Locke, le plus sage des métaphysiciens que je connaisse, semble, en combattant avec raison les idées innées, penser qu'il n'y a aucun principe de morale universelle. . . . .

. . . . . Mais n'est-il pas évident que Dieu a voulu que nous vivions en société, comme il a donné aux abeilles un instinct et des instruments propres à faire le miel. Or, la société ne peut subsister sans les idées du juste et de l'injuste ; il nous a donc donné de quoi les acquérir. . . . . Voilà donc le bien de la société, établi pour tous les hommes, depuis Pékin jusqu'en Islande, comme la règle immuable de la vertu. » Et ailleurs encore : « Locke, dit-il, qui m'instruit et m'apprend à me défier de moi-même, ne se trompe-t-il pas parfois comme moi-même ? Il veut prouver la fausseté des idées innées. Mais n'ajoute-t-il pas une bien mauvaise raison à de fort bonnes. Il avoue qu'il n'est pas juste de faire bouillir son prochain dans une chaudière et de le manger ; il dit cependant qu'il y a des nations anthropophages et que ces êtres pensants n'auraient pas mangé des hommes, s'ils avaient eu des idées du juste et de l'injuste que l'on suppose nécessaires à l'esprit humain. Sans entrer ici dans la question, s'il y a en effet des nations anthropophages. . . . . Des vainqueurs ont mangé leurs esclaves pris à la guerre, ils ont cru faire un acte très-juste, ils ont cru avoir sur eux droit de vie et de mort. . . . . ils avaient une très-fausse idée du juste, mais en fait, ils croyaient agir justement. » Cette réponse de Voltaire n'est peut-être pas tout-à-fait suffisante, et

Rousseau la complètera. Mais d'avance on peut y ajouter cette remarque, que les sauvages, comme les peuples civilisés, avec leurs idées d'ailleurs fort confuses de la justice, ont leurs passions, leurs colères, leurs intempérances de vengeance, qui les emportent et leur font violer la loi qu'ils ont en eux, qui les rendent par conséquent coupables et cruels, comme nous le devenons nous-mêmes, tout policés que nous sommes, quand dans nos jours de fureur et d'aveugle égarement, nous commettons de ces actes sanglants, dont nous fait rougir l'histoire.

Voltaire poursuivant sa pensée l'exprime avec plus de précision encore, lorsqu'il nous montre que comme « la loi de gravitation, qui agit sur un astre, agit sur tous les astres, sur toute la matière ; ainsi la loi fondamentale de la morale agit sur toutes les nations connues ; » et qu'il y joint ces explications : « Qu'appellez-vous la nature? — L'instinct qui nous fait sentir la justice. — Qu'appellez-vous juste et injuste? — Ce qui paraît tel à l'univers. — Et toutes ces lois diverses, contradictoires? — Lois de convention, usages arbitraires, modes qui passent ; l'essentiel demeure toujours. Montrez-moi un pays où il soit honnête de me ravir le fruit de mon travail, de violer sa promesse, de mentir pour nuire, de calomnier, d'assassiner, d'être ingrat, de battre son père et sa mère quand ils vous présentent à manger. Oui, encore une fois il y a une loi naturelle, et elle ne consiste ni à faire le mal d'autrui ni à s'en réjouir. » . . . . « L'idée de justice est tellement une vérité de l'ordre, à laquelle tout l'univers donne son assentiment, que les plus grands crimes qui affligent la société, la guerre par exemple, sont commis sous un faux prétexte de justice. . . . . Les petits voleurs eux-mêmes, quand ils sont associés, se gardent bien de dire : allons voler, allons arracher à la veuve et à l'or-

phelin leur nourriture. Ils disent : soyons justes, allons reprendre notre bien des mains des riches, qui s'en sont emparés. Le mot d'injustice ne se prononce jamais dans un conseil d'état où l'on propose le meurtre le plus injuste. Les conspirateurs, même les plus sanguinaires, n'ont jamais dit : commettons un crime ; ils ont dit : vengeons la patrie des crimes du tyran, punissons ce qui nous paraît une injustice. »

Enfin dans son poème de *la loi naturelle*, Voltaire rend la même pensée dans ces vers :

Je ne puis ignorer ce qu'ordonna mon maître ;
Il m'a donné sa loi, puisqu'il m'a donné l'être.
. . . .
La morale uniforme, en tout temps, en tout lieu,
A des siècles sans fin parla au nom de Dieu.
. . . .
Le bon sens la reçoit, et les remords vengeurs,
Nés de la conscience, en sont les défenseurs ;
. . . .
D'un bout du monde à l'autre elle parle, elle crie :
« Adore un Dieu, sois juste, et chéris ta patrie. »
. . . .
De la raison naissante elle est le premier fruit ;
Dès qu'on la peut entendre, aussitôt elle instruit :
Contre-poids toujours prompt à rendre l'équilibre
Au cœur plein de désirs, asservi, mais né libre ;
Arme que la nature a mise en notre main,
Qui combat l'intérêt par l'amour du prochain.

Nous venons d'entendre Voltaire ; écoutons maintenant Rousseau. Les arguments sont en partie les mêmes ; mais outre qu'ils ne sont pas présentés du même ton et sous la même forme, nous ne devons pas en craindre le retour et la répétition. On ne saurait trop insister sur les raisons à

opposer à une doctrine que l'auteur ne se lasse pas de reproduire et de célébrer ; on ne saurait trop de fois chasser au loin cette fausse colombe, pour me servir d'une image empruntée à un des critiques d'Helvétius, qui, trompeuse messagère de paix, n'a pas besoin, pour prendre pied, de chercher des terres inconnues, et qui trouve toujours parmi nous quelque lieu où se poser.

Rousseau n'est pas un de ceux qui la repoussent avec le moins de force. A la suite de l'apostrophe à Helvétius que j'ai citée plus haut, examinant le fondement de la morale il dit : « Il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel nous jugeons nos actions et celle des autres, comme bonnes et mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. Mais à ce mot j'entends s'élever de toute part la clameur des prétendus sages : Erreur de l'enfance, préjugé de l'éducation, s'écrient-ils tous de concert ; il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, et nous ne jugeons d'aucune chose que par des idées acquises. Ils font plus : cet accord de toutes les nations ils l'osent rejeter, et contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque peuple obscur et connu d'eux seuls ; comme si tous les penchants de la nature étaient anéantis par la dépravation d'un seul peuple, et que sitôt qu'il est des monstres, l'espèce humaine ne fut plus rien.......... Chacun, dira-t-on, concourt au bien public par son intérêt. Mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice ? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt ? sans doute nul n'agit que pour son bien ; mais s'il n'est pas un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants. Or ce serait une trop abominable philosophie que celle où l'on serait embar-

rassé des actions vertueuses. » Et après les développements qui suivent et qui ont beaucoup de rapports avec ceux de Voltaire, Rousseau finit par ces paroles si connues mais qu'on aime à se rappeler : « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions. »

Diderot, qui comme on le sait, n'est certainement pas toujours un très-sévère moraliste, mais à qui il arrive aussi, surtout quand il critique, d'avoir ses rencontres heureuses et ses veines de sagesse, attaque dans deux morceaux, l'un relatif au livre de l'*Esprit*, l'autre à celui de l'*Homme*, mais dans le second plus fortement que dans le premier, la morale de l'intérêt. Voici ce qu'il dit en dernier lieu, en prenant pour exemple les savants, ceux du moins qui sont véritablement dévoués à leurs travaux : « Comment se persuader que chez eux l'amour des talents est fondé sur l'amour des plaisirs physiques.

. . . .

Croyez que quand Leibnitz s'enferme à l'âge de vingt ans, et en passe trente dans sa robe de chambre, enfoncé dans les profondeurs de la géométrie, ou perdu dans les ténèbres de la métaphysique, il ne pense pas plus à obtenir un poste (Diderot qui ne ménage rien, indique ici crûment un autre mobile), et à remplir d'or un vieux bahut, que s'il touchait à son dernier moment........ C'est un être qui se plaît à méditer, qui est un sage ou un fou, qui fait un cas infini de l'éloge de ses semblables, qui aime le son de l'éloge, comme l'avare le son d'un écu.... et tente de faire une grande découverte pour se faire un grand nom..... Voilà le bonheur qu'il envie et il en jouit·

Proposez-lui tous les plaisirs des sens à la condition qu'il renonce à la solution d'un problème et il ne le voudra pas. Offrez-lui la place de premier ministre, s'il consent de jeter au feu son traité de l'harmonie préétablie, il n'en fera rien. Il est avare, forcez sa porte, entrez dans son cabinet le pistolet à la main et dites-lui : ou ta bourse ou ta découverte du *Calcul des fluxions*, et il vous livrera la clef de son coffre-fort en souriant. » Et après divers développements dans le même sens, il ajoute : « Que direz-vous de tant de philosophes nos contemporains et nos amis, qui gourmandent si fièrement les prêtres et les rois? ils ne peuvent se nommer ; ils ne peuvent avoir en vue, ni la gloire, ni l'intérêt, ni la volupté....... Comment résoudrez-vous, en dernière analyse, sans un pitoyable abus de mots, en des plaisirs sensuels, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie?....... Je vous entends, ils se flattent qu'un jour on les nommera et que leur mémoire sera éternellement honorée parmi les hommes ; je le veux. Mais qu'a de commun cette vanité héroïque avec la sensibilité physique et la sorte de récompenses abjectes que vous en déduisez.......... Mon ami, votre vaisseau fait eau de toute part, et je pourrais le couler à fond par l'exemple de quelques hommes qui ont encouru l'ignominie et l'ont supporté dans le silence, pendant une longue suite d'années, soutenus du seul espoir de confondre un jour leurs injustes concitoyens..... » Puis passant d'un ordre d'idées à un autre, d'une classe d'hommes à une autre, à laquelle il est cependant moins favorable, il n'en dit pas moins : « Quel rapport y a-t-il entre l'héroïsme insensé de quelques hommes religieux et les biens de ce monde? Ce n'est pas (ici encore Diderot a des mots à lui et que je dois passer)..... de s'enivrer de vins

délicats, de se plonger dans un torrent de voluptés sensuelles ; ils s'en privent ici-bas et n'en espèrent pas là haut. Ils donnent ce qu'ils ont et ils sont persuadés qu'il est plus difficile à l'homme riche de se sauver, qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille. Ils n'ambitionnent point de postes éminents ; le premier principe de leur morale est le dédain des honneurs corrupteurs et passagers. Voilà ce qu'il faut expliquer ; quand on établit une loi générale, il faut qu'elle embrasse tous les phénomènes et les actions de la sagesse et les écarts de la folie. » Ainsi s'exprime Diderot, et c'est à-peu-près le même langage qu'il tient dans sa correspondance avec Falconnet. Pourquoi n'a-t-il pas toujours parlé de même ? Pourquoi dans ses saillies d'imagination et ses entraînements de système a-t-il été trop souvent aussi loin et plus loin dans le même sens qu'Helvétius ? C'est qu'alors livré à lui-même, et dans tout l'abandon de sa fougueuse nature, il n'a rien qui le retienne et l'empêche d'abonder sans mesure en ses folles pensées. Mais ici il est juge, il est magistrat et maître, il est dans le rôle d'un homme tenu d'avoir raison et il n'y manque pas ; il coule à fond, comme il le dit, la frêle barque d'Helvétius.

En passant de Diderot à Turgot, nous ne passons precisément pas du même au même ; nous allons de l'un des esprits les plus irréguliers à l'un des mieux réglés du XVIIIe siècle. Turgot est un sage, qui, quoique pénétré de l'esprit général de son temps, n'en partage pas cependant tous les principes de philosophie ; c'est une grande intelligence et un noble cœur, auquel il a été rendu ce témoignage par un roi qui le comprit sans pouvoir le seconder et le soutenir dans ses plans de réforme : « Il n'y a que vous et moi qui voulions le bien de mes peuples. » Il ne doit donc ni approuver ni goûter le livre d'Helvétius. Il en

écrit en effet fort sévèrement à Condorcet : « Comme je ne crois pas, monsieur, dit-il, que vous fassiez jamais un livre de philosophie sans logique, de littérature sans goût, et de morale sans honnêteté, je ne crois pas que la sévérité de mon jugement puisse vous effrayer.......... On prétend qu'Helvétius a dit le secret de bien des gens, je suis fâché qu'on ait prêté ce mot à M[me] de Boufflers ; j'avais toujours pensé qu'il était de M[me] Dudeffand à laquelle il appartient de droit. Je sais qu'il y a beaucoup de passablement honnêtes gens, qui le sont à la manière et d'après les principes du *Livre de l'Esprit*, c'est-à-dire d'après un calcul d'intérêt. J'ai sur cela plusieurs choses à remarquer : pour que ce fût un mérite dans ce livre, il faudrait que l'auteur se fût attaché à prouver que les hommes ont un intérêt véritable à être honnêtes gens, ce qui est facile ; mais il semble continuellement occupé à prouver le contraire. Il répand à grands flots le mépris et le ridicule sur tous les sentiments honnêtes et sur toutes les vertus privées. Par la plus lourde et la plus absurde des erreurs il veut faire regarder ces vertus comme nulles, pour ne vanter que de prétendues vertus politiques, beaucoup plus funestes aux hommes, qu'elles ne peuvent leur être utiles......... Il établit qu'il n'y a pas lieu à la probité entre les nations, d'où il suivrait que le monde doit être éternellement un coupe-gorge ;......... nulle part il ne s'appuie sur une connaissance approfondie du cœur humain ; nulle part il n'analyse les vrais besoins de l'homme ;......... il ne se doute nulle part que l'homme ait le besoin d'aimer, autrement il n'aurait pas dit que l'intérêt est l'unique principe qui le fait agir. Il eut compris que dans le sens où cette proposition est vraie, elle est une puérilité et une abstraction métaphysique, d'où il n'y a aucun résultat pratique à tirer, puisque alors elle équivaut à dire que

l'homme ne désire que ce qu'il désire. S'il parle de l'intérêt réfléchi, calculé, par lequel l'homme se compare aux autres et se préfère, il est faux que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe, il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, leurs actions et leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin de vaincre leurs sentiments lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt; la preuve en est qu'ils ont des remords; la preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des tragédies, et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius leur déplairait beaucoup........ Il y a des hommes très-peu sensibles et qui sont en même temps honnêtes;....... mais tous ont pour base de leur honnêteté la justice et même un certain degré de bonté. »

Parmi ceux dont j'avais annoncé que je rapporterais le sentiment sur la morale d'Helvétius, je n'avais pas d'abord eu l'intention de donner une place à La Harpe. C'est qu'en effet sa critique, d'ailleurs fort passionnée, n'offre pas de caractère qui la distingue particulièrement, j'en tirerai cependant ce trait qu'il cite et qui est une bonne manière de marquer les suites fâcheuses en politique d'une telle morale : « Quand Fabricius entendit Cynéas, à la table de Pyrrhus, débiter la doctrine d'Epicure sur le plaisir et la douleur, dieux immortels, s'écria-t-il, puisse cette doctrine être toujours celle des ennemis de Rome ! » Le mot est sans doute plus politique que philosophique; et si l'ordre des temps me permettait de faire ce rapprochement, je dirais plus stoïcien que chrétien, mais il n'en est pas moins une forte réprobation des maximes épicuriennes. Et nous aussi, ajouterai-je, souhaitons pour notre pays, souhaitons pour tous les pays, souhaitons pour l'humanité que ce ne soit pas là la règle de

la vie soit publique soit privée, car ce serait la ruine de la société. Qu'est-ce en effet que l'égoïsme? la désassociation, si on me passe l'expression, la réduction du moi au moi, la faiblesse même de l'homme, auquel il n'est pas bon, si toutefois il n'est pas impossible d'être seul, surtout de cette solitude du cœur, qui fait qu'il n'aime que lui et en lui ce qu'il y a de moins noble. Où l'homme n'aime plus son prochain comme lui-même, ne le traite plus comme lui-même, l'efface en quelque sorte devant lui, il n'est plus deux, il n'est qu'un, il est seul, et seul il est dans toute son infirmité, toute sa misère naturelle, de sorte que cette morale qui semble tant faire pour le *moi*, au fond de lui est désastreuse, puisqu'elle lui ôte cette chose nécessaire entre toutes, et qui double sa vie, appelée par le christianisme du doux nom de prochain.

Je voudrais aussi citer parmi les juges de cette partie de la philosophie d'Helvétius, des écrivains sans doute moins illustres que ceux dont j'ai d'abord produit les noms, mais qui ont cependant leurs mérites, et qui ont surtout celui d'avoir fait au XVIIIe siècle, sans grand éclat peut-être, et sans grand résultat, mais non sans solidité et sans force une ferme opposition au sensualisme régnant, l'abbé de Lignac et l'abbé Gauchat par exemple (1).

L'abbé de Lignac, esprit fin et judicieux, penseur pénétrant, bon écrivain et analyste savant, n'a peut-être eu que le tort, dans son *examen du Livre de l'Esprit*, de n'avoir pas toujours donné à cette discussion, au moins dans la

(1) On pourrait nommer aussi le P. Richard, l'abbé Baruel et autres.
Si l'on voulait être édifié dans le détail des nombreuses inconséquences dans lesquelles tombe Helvétius, on n'aurait qu'à consulter un long chapitre de l'abbé Gauchat qui en fait, on peut le dire, un recueil complet et vraiment curieux.

forme, un tour assez sérieux, car il est difficile de réfuter avec plus de vigueur et de modération tout ensemble la doctrine d'Helvétius, et quoiqu'il s'attache particulièrement à en combattre la métaphysique, il n'en néglige pas la morale, et voici comment entre autres endroits il en présente la critique (p. 104 de son *examen comique*) : « Pourquoi êtes-vous au monde? — Pour m'y procurer le plus de plaisir possible. — Êtes-vous libre de choisir entre plaisir et plaisir? — Non, je suis entraîné par une fatalité invincible dans toutes mes volontés et toutes mes actions. — Vous n'êtes donc pas au monde pour être honnête et vertueux? — J'y suis pour y être ce que j'y suis, puisque je ne puis y être autrement. — Qu'est-ce que la vertu? — C'est mon intérêt personnel, lié à celui de ma nation. — Êtes-vous obligé d'aimer l'intérêt de votre nation? — Autant que j'y trouve mon compte. — Seriez-vous méchant si vous troubliez l'ordre de la société? — Oui, dans l'esprit de mes concitoyens; mais en moi-même je serais bon comme un loup le serait dans son espèce. — Qu'est-ce que la perfection morale? — Ce qu'il plaît aux hommes d'appeler ainsi. — D'où viennent les grandes vertus? — Des passions poussées jusqu'à leur dernière période, et qui font aussi les grands crimes. — Faut-il réprimer les passions? Ce serait peine inutile dans des êtres qui sont mus par la fatalité et pernicieuse, si elle réussissait. »

Quant à l'abbé Gauchat, dont je voudrais aussi donner quelque chose, pour lui faire honneur de sa part dans la lutte contre Helvétius, théologien peut-être plus que philosophe, il ne manque cependant pas de bonnes raisons dans sa réfutation, mais il laisse parfois à désirer plus de sobriété, plus d'élévation, un meilleur ordre de composition; il y a trop du journaliste dans ses *lettres*. Voici

quelques-unes de ses observations sur la morale d'Helvétius (t. II, p. 140 et 260) : « Il y a en nous l'amour de soi et dans l'amour de soi un double désir, celui du bonheur et celui des moyens du bonheur. Le premier est nécessaire et universel, le second libre et variable. Helvétius ne reconnaît que le premier et dit en conséquence : Suivez ce but sans regarder aux moyens ; votre bonheur à tout prix et sans condition. Mais les moralistes chrétiens plus éclairés, et tenant compte de l'un et de l'autre désir, ne disent pas : n'ayez pas d'intérêt, ne cherchez pas votre bonheur, ils disent : cherchez votre bonheur, votre bonheur véritable ; mais ayez égard aux moyens, ne prenez que ceux que permet la loi divine. Point de bonheur par conséquent, contre cette loi qui est un commandement de justice et d'amour. Nous aimons, voilà le fond de notre être, mais ce qui n'est pas moins dans notre être, c'est d'avoir une loi, un ordre à suivre, et par suite l'obligation de nous conformer dans notre amour à cette loi, à cet ordre. On sait bien que tout ce que l'homme peut désirer, sentir, rechercher, c'est parce qu'il l'aime, qu'il le désire, le sent et le recherche. Mais il serait aussi absurde qu'impie de soutenir que tout ce qu'il fait, parce qu'il s'aime, est juste ; à l'amour de soi est essentiellement joint un autre principe qui le dirige et le rectifie. »

Tels sont les jugements que des auteurs, d'ailleurs d'ordre, de génie, d'humeur, de sentiments, et même on peut le dire de partis différents, s'accordent à porter sur la morale d'Helvétius. Ils sont, ce semble, accablants pour la doctrine qu'ils condamnent, et il n'y aurait rien à y ajouter, si par quelques réflexions, qui n'en sont au reste que la suite, on ne pouvait espérer en les rapprochant, en les coordonnant, en les ramenant par l'abstraction à une commune expression, en former une seule et

même critique, et leur prêter ainsi, au moins logiquement, une nouvelle force de réfutation. C'est ce que je vais essayer, et ce qui me servira en même temps de préparation et comme de transition à cette théorie de l'amour que j'ai annoncée précédemment et que je me propose de présenter, en opposition avec celle du *Livre de l'Esprit.*

Que suit-il donc, en les généralisant dans ce qu'elles ont d'essentiel, des diverses objections que nous venons de voir diriger contre la morale d'Helvétius? que des deux termes en rapport dans la question qu'il traite, du sujet et de l'objet, de l'homme et de son but, de ce qui le porte intimement au bien et du bien en lui-même, il n'entend pas mieux l'un que l'autre, qu'il les méconnait également, en réduisant l'un à la sensibilité physique et l'autre par conséquent à l'utile, et qu'ainsi de tout point sa solution est défectueuse. En premier lieu; n'y a-t-il en nous que l'amour de l'utile et tous nos autres amours n'en sont-ils dans leur diversité que des formes variées; l'amour du beau comme celui du juste, l'amour du vrai comme celui du saint; et par suite tous nos mérites, toutes nos vertus et tous nos talents, qui à l'aide de la liberté se rattachent à l'amour, n'ont-ils pour objet et pour fin que le bien-être et l'utile? La justice et la charité ne sont-elles que des intérêts, la piété qu'une industrie, le génie qu'un calcul, la poésie, l'éloquence et la science que des espèces de sensualités? Helvétius a raison; il n'y a en nous de mouvement au bien que par et pour les sens, et nous n'avons de bonté que la sensibilité qui leur est propre, c'est le triomphe en morale de la sensibilité physique comme il l'appelle.

Mais si aimer n'est pas toujours et en tout aimer l'utile; si avec l'utile qui n'est proprement que de la matière à

consommer, nous aimons notre prochain qui est une âme à respecter, si nous aimons notre créateur qui est une âme à adorer, si nous aimons le beau et le vrai dont l'un est dans les choses leur perfection à admirer, et l'autre leur essence et leur loi à déterminer; si par conséquent tout ce qui sort de bon de ces diverses manières d'aimer, si la justice et la charité ne sont plus du commerce et la religion de l'économie; si le génie sous tous ses aspects est autre chose qu'une affaire, si à un certain degré d'excellence et dans de certaines conditions toutes ces pratiques du bien deviennent chacune à leur manière de grands détachements de grands renoncements; si le juste a du héros, et le saint du martyr, si le poète aussi et l'orateur et le savant portent du dévouement dans leur œuvre, si par tant de traits éclatent des amours tout autres que celui de l'utile, Helvétius n'a plus raison; il a tort, et tort grave. Il se trompe de la plus triste, comme de la plus grossière des erreurs, il ne comprend de nos inclinations, de nos dispositions au bien que la moins relevée; encore ne la comprend-il pas avec exactitude, car ce n'est pas bien apprécier l'intérêt en lui-même, et tel que Dieu a pris soin de le mettre en nos cœurs, que de ne pas l'y voir uni et subordonné à quelque chose de supérieur et de plus pur, qui le légitime et l'explique. Helvétius n'entend rien au sage, au héros et au martyr; il n'entend rien au poète, au savant et à l'orateur. Que lui parlez-vous de Regulus ou de d'Assas? Que lui parlez-vous d'Homère, de Dante ou de Milton? et de Socrate et de Platon, et de Descartes et de Leibnitz?

Vous lui demandez si ce ne sont pas là de nobles et grandes âmes, de nobles et beaux génies, tout occupés d'autres soins que de celui de l'utile? il vous répondra que ce sont des façons d'industriels qui exploitent, ceux-ci

le vrai et le beau, ceux-là le juste et le saint, comme le laboureur son champ ou le fabricant sa houille, son fer ou son coton. Qu'attendez-vous qu'il vous dise de ces pauvretés sublimes, de ces sacrifices presque surhumains, de ces morts presque divines, que vous honorez de vos plus profondes sympathies, de vos plus pieux respects, de vos plus religieux hommages? Que ce ne sont dans l'humanité de si admirables mérites, que parce qu'ils y sont dégagés de tout calcul intéressé? non, mais que ce sont au contraire des raffinements, il est vrai en dernière fin bien trompeurs, d'un sensualisme particulier; ou plutôt, parce que après tout l'utilité leur échappe, que ce sont des folies; folie en effet que le génie, si grave labeur et qui rapporte si peu; folie que la vertu qui travaille aussi, et souvent si douloureusement, pour ne pas plus produire; folie que toutes ces œuvres qui se détachent de la terre pour se donner au ciel, et n'arrivent à rien, à rien du moins de ce qui compte; folie comme cette autre folie, dont elles participent toutes plus ou moins et qui a été appelée la folie de la croix; car toutes ont cela de commun de tendre à une autre fin que la jouissance matérielle. Voilà ce qui surpasse Helvétius, ce qu'il ne conçoit ni n'explique, c'est-à-dire qu'il n'explique pas l'homme dans ce qu'il a d'excellent; l'explique-t-il même dans ce qu'il a de moins bon? Il semble que familier comme il l'est avec l'épicurien et le voluptueux, il devrait les avoir mieux pénétrés et compris. Il n'en est rien; ils lui restent, au moins en partie, obscurs et cachés. Car il n'y démêle pas ce qui sous ces habitudes de vie, sous ces engagements aux sens, sous ces entraînements aux plaisirs, y réside, néanmoins, pour y percer et s'y développer, à l'occasion, de secrètes ardeurs, de latente énergie, de bons germes ensevelis mais non pas étouffés, de vertus mêmes qui at-

tendent et peuvent avoir leur jour. Il ne sait pas que dans l'homme de plaisir, par un don persistant et une grâce de nature, il peut y avoir, quoique en apparence effacé, quoique souillé et corrompu, du meilleur de l'homme. Vienne en effet l'épreuve, vienne l'aiguillon pénétrant et le mieux jaillira, et le juste et le sage sortiront du volupteux et peut-être le héros, et peut-être le martyr; et dans l'épicurien il ne sera pas impossible que se trouve et paraisse le stoïcien ou le chrétien. Il s'est vu plus d'une de ces singulières et admirables conversions. Helvétius n'y croit pas, mais c'est qu'il ignore en son fond la richesse du cœur humain. Il n'y voit qu'un amour, et le moindre de tous, tandis qu'il y en a tant d'autres, plus excellents, plus profonds. Je prends pour exemple le XVIIIe siècle lui-même; aux moins bons de ses jours et dans les moins bons de ses mouvements, ce siècle qu'il ne faudrait pas cependant trop décrier de peur de le calomnier, il n'en fut pas un précisément d'ascétisme et de rigorisme; quoiqu'il eût aussi son enthousiasme et ses hautes aspirations, quoique parmi tout son sensualisme, il ne restât pas indifférent aux plus saintes choses de l'âme, aux idées, à la liberté, à l'amour de l'humanité. Mais enfin, tenons-le pour un temps où mœurs et doctrines, tout semblait incliner du côté de l'utile. Helvétius qui y reconnaît, et même à l'excès, cette infirmité et cette faiblesse, n'y reconnaît pas autre chose; il n'y soupçonne, il n'y pressent pas d'autres principes et d'autres mobiles. Il ne devinerait pas que le moment venu de prendre un autre caractère et de tenir une autre conduite; cette génération, en apparence si engagée à l'épicuréisme, trouvera en elle pour l'exil, la pauvreté, le champ de bataille et l'échafaud, une dignité, une constance, un courage, une résignation, des dévouements et des détachements, qui s'élèveront jusqu'à

l'héroïsme, jusqu'à la sainteté du martyre. C'était un secret qu'Helvétius ne savait pas, que son cœur, qui était noble et bon, aurait pu certainement découvrir, mais que son esprit, trompé par une fausse doctrine, lui dérobait malheureusement.

Il ne savait pas mieux, et par les mêmes raisons, ce qu'est le bien en lui-même, et ignorant comme il l'était des dispositions qui nous y portent, il l'était également des éléments qui le constituent.

En effet, si pour but à toutes les déterminations de notre âme, il n'y avait comme bien, que l'utile et ses fruits; s'il n'y avait avec l'utile, qui n'est, comme je l'ai déjà dit, que de la matière à consommer, ni le juste qu'on pourrait définir l'âme humaine à respecter, ni le saint qu'on pourrait dire l'âme divine à adorer, ni le beau qui est en toute chose une exquise perfection à admirer, ni le vrai qui en est l'ordre et l'essence à rechercher, ou si le juste et le saint, et le beau et le vrai, n'étaient au fond que l'utile, de rechef, il faudrait l'avouer, Helvétius aurait raison et sa morale serait la bonne. Il n'y aurait pas dans la vie d'autre objet de soin, de poursuite, d'amour, d'autre bien que le bien-être.

Mais si ce n'est-là qu'une hypothèse aussi fausse que fâcheuse, si avec l'utile, qu'il ne faut pas méconnaître, mais qu'il ne faut pas admettre seul, ni hors de sa place et de son rapport, il y a le juste et le saint, et le beau et le vrai; tous ont leur caractère et leur existence propres.

Helvétius qui a commencé par une grave erreur sur l'amour, finit par une erreur non moins grave sur l'objet même de l'amour; il se trompe grossièrement sur toutes les espèces de biens, l'utile excepté; et encore sur l'utile, n'est-il pas exact. Car qu'est-ce que l'utile sans le juste et le saint, sans le beau et le vrai? Qu'est-ce que l'utile

sans ce qui lui donne sa règle, sa raison, et au fond son vrai prix? Qu'est-ce que l'utile par-dessus tout et à l'exclusion de tout? Qu'est-ce que l'utile où tout rentre, Dieu et l'homme comme la nature? Sous la loi duquel, par conséquent, Dieu n'est plus proprement une âme pour notre âme, un principe excellent de sagesse et d'amour, une providence en un mot, mais plutôt un pourvoyeur, et plutôt encore, pour rappeler une expression de d'Holbach, une fabrique, un atelier; cet atelier universel qu'on nomme la nature? Qu'est-ce que l'utile, auquel tout l'homme se rapporte, à ce point que la famille n'est pas plus que le champ qui nous nourrit, et la patrie que le sol qui nous porte et nous protége en commun? Qu'est-ce que l'utile érigé en souverain but de la vie?

A cet état d'excès, l'utile est-il encore l'utile? conserve-t-il sa valeur propre; reste-t-il ce que par son essence il est appelé à être, un moyen légitime quand il est ordonné, de concourir matériellement au développement de notre destinée? Non, il n'est qu'un objet de recherches sans retenue et de poursuites sans mesure, qu'un appât corrupteur, qu'un bien qui n'en est plus un, parce qu'il n'a plus de règle.

Qui voudrait de l'utile à ce prix? et quelle conscience ne se révolterait à l'idée de l'intérêt ainsi proposé? Le cri de sainte indignation qui échappe, en cette occasion, à l'éloquence de Rousseau, n'est que l'écho des sentiments communs du genre humain.

Où en est donc Helvétius par toute sa théorie? Il établit une loi générale qui consiste à ramener tout amour à la sensibilité physique, et tout objet d'amour à l'utile. Mais quand on établit une loi générale, comme le lui fait observer Diderot, il faut qu'elle embrasse tous les phénomènes auxquels elle doit s'étendre; or, ici rien de tel; ni

tout l'amour d'une part, ni tout l'objet de l'amour de l'autre, ne rentrent dans l'explication qu'il lui plaît d'en donner; sa prétendue loi n'en est pas une, et son faux système est ce vaisseau qui fait eau de toute part, et qu'avec quelques exemples, comme dit encore Diderot, on peut aisément couler à fond.

Cependant, d'après ce que j'ai annoncé, tout n'est pas dit sur ce point. C'est une théorie de l'amour qu'Helvétius nous a donnée; pour achever de lui répondre, n'est-ce pas aussi une théorie de l'amour qu'il faut lui opposer, et qui soit, s'il est possible, plus complète, plus exacte et plus vraie que la sienne. Il n'a bien compris ni ce que c'est qu'aimer, ni ce que c'est que l'on aime. Or si, sur l'une et l'autre question, on croit avoir une solution meilleure et plus satisfaisante, ne convient-il pas de la présenter, et quoique sans doute ce soit toujours chose assez délicate que de toucher à ces matières, après Helvétius cependant la tâche est un peu moins difficile, et quant à moi, quoique je sente le besoin de réclamer de nouveau une bienveillante indulgence et une patiente attention, pour un travail qui, sans être précisément un hors-d'œuvre, ressemble du moins beaucoup à une digression, j'aborderai avec quelque confiance la double question que je me suis proposée de traiter; et à mon tour, je me demanderai qu'est-ce qu'aimer et qu'aimons-nous?

Théorie de l'amour.

Et d'abord qu'est-ce qu'aimer? qu'est-ce qui fait que l'on aime? à quoi tient en nous l'amour? Je n'énoncerai, je pense, que la réponse commune en disant que c'est avant tout à la bonté elle-même. Ce n'est en effet que parce que nous sommes bons que nous sommes disposés à aimer, et c'est ce qu'il y a de bon en nous, et non ce qu'il y a de mauvais qui nous porte à l'amour. « L'amour est une grande chose, dit l'auteur de l'*Imitation*, c'est un grand bien,.... ni dans le ciel ni sur la terre, il n'y a rien de plus doux, de plus fort, de plus parfait et de meilleur..... né de Dieu, il n'a de repos qu'en lui ». Comment donc n'y aurait-il pas de la bonté dans l'amour? Aimer c'est jouir ou du moins aspirer à jouir. De quoi? Du bien. Comment alors ne serait-ce pas un mouvement du bien au bien? Par la fin d'une action on en peut juger le motif. Or ici la fin est le bien; quel en est par conséquent le motif? Le bien. Si donc nous aimons ce n'est et ce ne peut-être que par l'impulsion de ce qu'il y a de bon en nous. Non-seulement nous aimons, mais nous aimons à aimer, remarque justement un auteur. L'amour est donc aimable et il l'est comme une bonne chose, comme un doux fruit du bien. Aimer est d'une bonne âme; aussi le méchant n'aime-t-il pas, ou n'aime-t-il que du peu de bien qui lui reste dans le cœur; comme méchant il n'a de passion que pour haïr et détester. Mais l'homme de bien abonde d'amour; nous n'aimons jamais plus et mieux que quand nous sommes excellents. Ste Thérèse dit quelque part (*Chemin* de la perfection, p. 285): « Ceux qui aiment Dieu véritablement, aiment tout ce qui est bon, veulent tout ce qui est bon, favorisent tout

ce qui est bon, louent tout ce qui est bon, se joignent toujours avec les bons. » Comment ceux qui aiment ainsi ne seraient-ils pas bons eux-mêmes? et en général comment aimer sans être bon?

Mais, si comme on vient de le voir, il y a du bien dans l'amour, il s'y trouve aussi autre chose et d'autres principes s'y découvrent, qui pour être moins manifestes, n'en sont pas moins essentiels. On a dit (saint Thomas d'après saint Augustin) que l'amour est une force *unitive*, qu'il est *unitif* de sa nature. On trouve, dans saint François de Sales, la réponse d'un religieux, qui dit la même chose, mais d'une manière plus énergique encore, quoique peut-être un peu bizarre. Comme on lui demandait ce qu'on pouvait faire pour être agréable à Dieu: l'*un* à l'*un*, répondit-il, l'*un* à l'*un*; ce qui signifiait, ajoute saint François: « Donnez tout votre amour qui est un à Dieu qui est un. » (Saint François de Sales, trait. de l'amour de D., p. 198.) Or, que conclure de ces paroles, si ce n'est que pour aimer il faut avoir en soi l'unité, puisqu'il n'y a que l'unité qui rende un être *unitif*, qui lui permette d'être l'*un* à l'*un*. Il n'y a que l'*un* qui aime; le multiple en soi, et livré à lui-même, le multiple en l'absence de toute unité, qui le compose et l'ordonne, ne tend pas à l'union mais à la division, à l'amitié mais à la discorde. Il n'y a que l'*un*, encore une fois, qui puisse devenir *unitif*. Point d'amour, par conséquent, qui ne parte d'un être un. Aussi n'y a-t-il que l'âme, essentiellement une de sa nature, qui soit capable d'aimer. Le corps n'aime pas, il ne fait que céder et servir à l'amour, et s'il a quelque aptitude à l'exprimer, à le manifester, à le répandre au dehors, c'est parce que l'âme la lui communique, en lui imprimant, autant que le peut l'esprit à la matière, quelque chose de son intime et active simplicité. L'unité,

toute seule, ne suffit sans doute pas pour aimer; mais où elle manque, manque aussi une des conditions de l'amour.

S'il en est ainsi de l'unité, il en doit être de même de l'identité, qui n'est que l'unité continuée ou la permanence dans l'unité. En effet qu'est-ce qu'aimer si ce n'est durer? qu'est-ce que s'unir, si ce n'est s'attacher, et qu'est-ce que s'attacher si ce n'est persévérer en amour? Au sens peu rigoureux où l'entend vulgairement le monde, on peut bien dire qu'il y a de l'amour sans constance. Mais dans la langue plus précise et plus rigoureuse de la science, il n'y en a pas sans cette permanence dans l'être, sans cette persistance de la personne, sans cette espèce de constance en soi, qui s'appelle l'identité, et qui seule permet à ce sentiment de se développer. Aimer n'est pas l'affaire d'un moment, c'est plutôt celle de toute la vie, et d'une vie sans lacune, continuant indéfectible de ce monde-ci à l'autre; car il n'y a pas trop de l'immortalité, s'ajoutant comme achèvement à notre destinée présente, pour donner tout son cours à cette effusion d'amour dont nous avons en nous la source intarissable. Comment aimer de tant de façons, qui se succèdent et s'enchaînent, et qui ne sont pas des épuisements, mais de féconds renouvellements de nos affections les plus tendres, comment aimer comme fils, comme époux, comme père, comme ami, comme citoyen, comme créature de Dieu, sans rester soi et le même, sans garder intacte et vive, parmi toute cette variété de situations et de relations, sa primitive personnalité? Il n'y aurait de l'amour qu'un soupir, qu'un souffle à peine formé, qu'une flamme aussitôt éteinte, s'il n'y avait pas identité, s'il n'y avait par conséquent ni mémoire ni prévoyance, mais seulement perception d'un présent, sans lien ni avec le passé ni avec l'avenir. Se-

rait-ce encore aimer que d'aimer avec cette perpétuelle instabilité d'affection, que d'en être à chaque instant à recommencer son amour, que de ne pouvoir le continuer et le conserver à rien, faute de temps pour durer? Ce qui aime en nous, c'est quelque chose de bon, c'est quelque chose de un, c'est quelque chose aussi d'identique.

Ce n'est cependant pas encore là l'être aimant tout entier.

Ainsi, comme on l'a bien dit, l'amour est une force, une force unitive, l'amour est la vie même, c'est le feu de la vie, comme la pensée en est la lumière et la liberté la conduite. Il en est l'élan impétueux et ardent, et quand il a tout son essor, c'est en transports, c'est en ravissements, c'est en irrésistibles entraînements qu'il se montre et éclate; s'adressant à Dieu dans toute la ferveur et toute la pureté de son zèle, c'est à la fois la plus sublime et la plus énergique des actions de l'âme humaine. On peut en croire ces pieux génies, ces docteurs du cœur, pour ainsi dire, si habiles et si exercés en ces profondes expériences de l'amour religieux; tous s'accordent à témoigner qu'il n'a de terme et de repos qu'en son divin objet, si même alors il y a repos, si ce n'est pas une nouvelle et plus pleine activité qu'il y trouve et y puise, si dans sa céleste sérénité il n'est pas plutôt encore excité et fortifié.

Je n'ajouterai rien qui n'aille de soi, en disant que l'être qui aime est aussi en soi nécessairement intelligent. L'intelligence en effet est un des éléments de l'amour; non que connaître soit aimer, ou suffise pour aimer; mais on n'aime pas sans connaître; il n'y a pas désir de l'inconnu, *ignoti nulla cupido*. On a supposé l'amour aveugle; il n'en est rien. Il est sans doute très-sujet à l'illusion et à l'erreur; mais cela même prouve qu'il n'est pas sans cer-

taines lumières; il est parfois très-vigilant, très-clairvoyant, et il lui arrive d'avoir des illuminations supérieures, de hautes inspirations et des traits pénétrants et profonds; c'est son génie. Plus d'un auteur l'a observé, on n'aime que ce qu'on connait, et notre amour suit notre connaissance; mais saint François de Sales est un de ceux qui l'ont le mieux montré, sous les formes toutefois et dans le langage qui lui sont propres. Ainsi il veut d'abord prouver que ce n'est pas toute pensée mais seulement une certaine espèce de pensée qui est propre à l'amour, et il dit: « Toute méditation est une pensée, mais toute pensée n'est pas une méditation.... quand nous pensons aux choses divines, non pour apprendre, mais pour nous affectionner à elles, cela s'appelle méditer.... et la méditation est un exercice par lequel notre esprit, comme une sacrée avette, va çà et là sur les fleurs des saints mystères, pour en extraire le miel du divin amour. » Et plus loin reprenant cette image à laquelle il se plaît et qui revient fréquemment sous sa plume, il dit encore: « L'avette, qui va au printemps volant sur les fleurs, non à l'aventure, mais à dessein, non pour se recréer seulement à voir la diaprure du paysage, mais pour chercher le miel, est l'image de l'âme dévote en la méditation. Elle va alors de mystères en mystères, non à la volée, et pour se consoler seulement à voir l'admirable beauté de ces divins objets, mais pour y trouver des motifs d'amour et de célestes affections. » Voilà comment « conférer et exercer son esprit avec Dieu c'est prier: » « nous méditons pour recueillir l'amour de Dieu, et puis quand nous l'avons recueilli, nous méditons de nouveau, nous contemplons Dieu, nous sommes attentifs à sa bonté par la suavité que l'amour nous y fait trouver. De là un redoublement d'amour, conséquence de ce nouvel exer-

sice de la pensée religieuse ; en sorte que par ce mutuel mouvement de l'amour à la vue et de la vue à l'amour, comme l'amour rend plus belle la beauté de la chose aimée, de même la vue de celle-ci rend l'amour plus amoureux et plus délectable ». « Ainsi la connaissance est requise à la production de l'amour, et à mesure que la connaissance attentive du bien s'augmente, l'amour aussi prend davantage de croissance. »

Concluons donc qu'une certaine perception de l'objet à aimer, est nécessaire à l'amour.

Il n'y a pas d'amour sans intelligence ; mais n'y en a-t-il pas sans liberté ? Assurément, quoique alors il ne soit pas l'amour vraiment humain, l'amour tel qu'il convient à l'homme, mais plutôt tel qu'il appartient à l'instinct de la brute, laquelle en effet n'aime jamais librement. Mais si même en notre âme, l'amour commence par la fatalité, pour peu que nous fassions usage de notre raison, c'est-à-dire de notre liberté régulièrement exercée, il ne finit pas de même, et à mesure que nous nous appliquons davantage à le posséder ; il se laisse en effet mieux gouverner, mieux diriger ; il se laisse offrir, engager, donner, rendre ou retirer, au moins dans une certaine limite ; il se prête en un mot à l'action de la volonté. Nous disposons donc jusqu'à un certain point des mouvements de notre cœur, nous y pouvons quelque chose : et c'est même ce qui en fait le prix, ce qui en fait le mérite et la dignité. L'amour n'a toute sa valeur, tout son droit à l'estime, il ne participe à la vertu que, quand soumis à la liberté, il prend caractère de moralité. Autrement il n'est qu'un instinct plus ou moins heureusement développé.

Il ne faut donc pas dire que l'amour n'est pas libre, il faut au contraire proclamer qu'il l'est, et même qu'il peut

l'être à un très-haut degré et que c'est alors seulement qu'il a toute sa pureté et toute son excellence.

Maintenant savons-nous quel est l'être qui aime ? Je le crois ; il me semble en effet en avoir assez exactement reconnu et déterminé tous les attributs essentiels, et puisqu'il est vrai que pour aimer il faut avant tout avoir un certain fond de bonté, et y joindre l'unité, l'identité de substance, l'activité spirituelle, l'intelligence et la liberté, il suit que c'est le bien à l'état d'âme, ou l'âme par ce qu'elle a de bon, qui est capable d'amour.

C'est donc l'âme qui aime et nullement le corps. Je n'en ferais pas de nouveau la remarque, tant par tout ce qui précède cela me paraît démontré, si ce ne m'était une occasion de donner quelques explications qui ne sont peut-être pas inutiles. Ce n'est pas le corps qui aime quoiqu'il aide à aimer, quoiqu'il témoigne que l'on aime, et qu'il participe de plus d'une façon à l'action de l'amour ; mais s'il y participe, il ne la produit pas, s'il la seconde, il ne l'engendre pas ; il n'en est pas le principe, il n'en est que l'instrument, le moyen, l'expression, et tout au plus l'excitation. Il n'a rien de ce qu'il faut pour aimer, il a seulement ce qui convient pour se prêter à l'amour. Ainsi ni le regard qui s'attendrit, ni la bouche qui sourit, ni la main qui caresse, ni le cœur qui bat, ni les entrailles qui s'émeuvent, ni aucun des phénomènes de la vie, qui se rapportent à l'amour, tels que la chaleur du sang, la vive énergie des nerfs, le sexe, l'âge et le tempérament, ne sont les causes premières, les vraies causes de ce sentiment, ils n'en sont que les signes, que les agents, ou les conditions organiques. Encore une fois ce n'est pas le corps, ce n'est rien du corps qui aime, il en est incapable, jusque dans les appétits mêmes, qui semble lui appartenir de plus près, comme la faim, la

soif, l'instinct de la conservation et celui de la reproduction. C'est sans doute plus particulièrement pour le corps et à propos du corps que nous éprouvons ces désirs, mais ce n'est que dans l'âme et par l'âme que nous les sentons réellement. Le corps a des fonctions qui s'y rapportent et y répondent, il n'a pas les émotions qui proprement les constituent, il n'a rien de ce qui suppose la conscience, qu'il n'a pas, et l'amour qu'il ne possède pas. Nous ne le confondrons donc pas avec l'être qui aime, et quand, comme nous allons le faire, passant de cet être lui-même, à son caractère distinctif, nous rechercherons ce que c'est qu'aimer, ce ne sera pas le corps mais l'âme que nous aurons en vue; le corps du moins dans cette étude ne nous occupera jamais que pour la part limitée que nous venons de lui assigner.

En se demandant ce que c'est qu'aimer, ce que c'est que l'amour, il n'y a pas à se dissimuler que c'est porter ses recherches sur un sujet délicat, et qu'il est de la prudence de n'y pénétrer qu'à la suite et sous la conduite d'autorités, qui nous gardent de tout excès et de tout péril. Aussi j'interroge Bossuet, juge si sobre et si ferme en de telles matières et je recueille de lui cette double réponse : « 1° L'amour est une puissance souveraine, une force impérieuse, qui est en nous pour nous tirer hors de nous, un je ne sais quoi, qui dompte et captive nos cœurs, qui nous fait dépendre d'autrui et aimer notre dépendance. On peut dire encore que le propre de l'amour est de tendre à l'union la plus étroite qui puisse être, et qu'il ne se contente pas d'une jouissance superficielle, mais qu'il aspire à la possession parfaite; 2° mais ce n'est là encore l'amour expliqué que d'une manière très-générale, et abstraction faite en quelque sorte de l'ordre de ses objets et de ses conditions de légitimité. « Aussi Bossuet

ne se borne pas à ces termes, et il dit en outre : « Aimer Dieu plus que soi-même, le prochain non pour soi-même, mais comme soi-même, pour l'amour de Dieu, voilà la droiture, la rectitude de l'amour, voilà l'ordre et la justice. » Je consulte à son tour Fénélon, quoique avec plus de réserve, et en choisissant à cet égard ce qu'il offre de plus plausible en ses pensées; et voici entre autres choses ce que j'y trouve : « Il importe beaucoup, dit-il, d'observer la différence entre aimer un objet et le désirer pour soi. Les idées de ceux qui rejettent l'amour désintéressé sont fausses là-dessus; ils n'ont point d'autre idée de l'amour, que celle d'un désir; la raison précise d'aimer un objet c'est le degré de bien qui est en lui. » — Si j'osais intervenir ici par un mot, j'ajouterais : le degré de bien qui est en lui, mais en rapport avec notre bien propre, et fait pour y contribuer. — Mais je laisse poursuivre Fénélon : « Certainement on ne peut le désirer pour soi à moins qu'on ne s'aime soi-même. Si je n'avais aucun amour pour moi, je pourrais concevoir la béatitude sans qu'elle put exciter mes désirs. L'amour de soi est donc le fondement essentiel de tout désir de soi; la bonté seule de l'objet et sa convenance ne peut nous le faire désirer pour nous, qu'autant que nous nous aimons. Les âmes parfaites ne peuvent donc désirer le souverain bien, qu'en la manière dont elles s'aiment, et elles ne s'aiment que par pure conformité avec la volonté de Dieu. » Tel est ici le sentiment de Fénélon, plus exact que celui qu'il professe ailleurs au sujet de ce cinquième amour, de cet amour pur, dont il bannit jusqu'à l'espérance et dans lequel il n'admet pas même le désir, pas même l'attente du souverain bien en tant que nôtre, parce que, « dit-il, aimer le *bonum mihi*, est mon motif, ma raison précise de vouloir, ce que je veux, quand j'agis par le

motif propre de l'espérance. » — Comme si aimer n'était pas en nous une disposition faite pour nous; comme si aimer n'était pas se rapporter à meilleur que soi, pour se rendre meilleur soi-même, comme si ce n'était pas le mouvement du bien en soi au bien hors de soi pour accroître l'un par l'autre; comme si de ces deux biens, négliger l'un pour l'autre, n'était pas tenter une œuvre imparfaite et au fond impossible. — Mais ce n'est pas encore le moment d'entrer dans cette question, et m'en tenant à la doctrine la plus admissible de Fénélon, si rapprochée, dans le passage qui vient d'être cité, de celle de Bossuet, j'use de l'un et de l'autre, et cherchant sur leurs traces, à saisir par l'analyse le secret de l'amour, je me demande de nouveau qu'est-ce qu'aimer? Aimer c'est s'émouvoir, et s'émouvoir, agir; mais de quelle façon agir? quelle est cette action de l'âme que l'on nomme l'amour? ce n'est pas celle qui va de ce qu'il y a en nous de vrai ou de fait pour le vrai, au vrai lui-même et en soi; ce n'est pas la pensée; mais c'est celle qui va de ce qu'il y a en nous de bien ou de fait pour le bien, au bien lui-même et hors de nous, et se traduit en affections et en passions de toutes sortes.

Toute action a deux termes; celui duquel elle part et celui auquel elle tend. Ici, comme je viens de le dire, l'un de ces termes est le bien, tel du moins qu'il est en nous, et l'autre le bien, tel qu'il se trouve hors de nous. L'amour que l'on a défini un mouvement et comme un écoulement du cœur au bien, n'est pas en effet autre chose, et s'émouvoir est comme se mouvoir au sentiment de ces deux biens, afin de rapporter l'un à l'autre, d'unir l'un à l'autre, et d'accroître dans cette union le premier par le second.

Toute action a le caractère de la force dont elle pro-

cède; or ici la force est personnelle, l'action l'est par là même, et, s'émouvoir, aimer est toujours de quelque façon mettre en jeu sa personne; aimer est toujours s'aimer, quoique ce ne soit pas seulement s'aimer, que ce soit aimer aussi autre chose que soi, un autre bien que le sien. Mais cet autre bien on ne l'aime, on n'a de raison de l'aimer, que parce que on s'aime soi-même. N'y rien voir pour soi, n'y rien trouver pour soi, ne l'estimer comme bon à rien par rapport à soi, n'est-ce pas au fond s'ôter tout motif de l'aimer? L'amour est en nous, pour nous tirer hors de nous, mais non pas sans regard et sans retour sur nous-mêmes; car autrement ce ne serait que l'oubli et l'abandon de notre âme y compris son salut, comme on l'a soutenu. Dans l'espèce d'union qu'il aspire à former, l'amour ne tend pas à la confusion, à l'annihilation de notre bien dans un autre, mais au dégagement et au développement de notre bien par un autre. Il n'est pas appelé pour perdre mais pour sauver, et dans l'être qu'il anime il n'est pas un principe de privation, de diminution jusqu'au néant de sa propre personne, mais il en est un au contraire d'augmentation, de perfection, et en dernière fin de sanctification. Voilà pourquoi s'il n'y a pas réellement d'amour qui ne le soit que du *moi*, il n'y en a pas non plus qui ne le soit pas du *moi;* car alors à quoi bon et qu'aurait affaire l'homme d'un sentiment qui ne lui en serait de rien, et n'entrerait pour rien dans la conduite de sa destinée?

Pourquoi aimer, si ce n'est pas pour nous mettre en union personnelle avec le bien, lui ouvrir notre cœur et le lui livrer à améliorer? Pourquoi tout ce mouvement sans but, tout cet empressement en pure perte? Pourquoi cet amour abstrait, qui serait en nous comme s'il n'y était pas, tant il y demeurerait étranger à tout ce qui nous

toucherait? Ce ne serait certainement pas cette charité vivifiante et féconde, dont un auteur a dit « que dès qu'elle a régné quelque temps dans une âme, on y trouve ses passées, sa piste et ses allures; » ce ne serait qu'un amour de raffinement et de subtile spiritualité, qui n'aurait d'autre vertu, selon l'expression énergique de Bossuet, que de nous vider de nous-mêmes, et de nous laisser indifférents.

On a quelquefois parlé de l'amour, de l'amour de Dieu en particulier, comme d'une grande solitude et d'une profonde séparation. Si l'on a voulu dire par là qu'il est un singulier détachement du monde et de ses liens, on a eu raison. L'amour de Dieu en effet dégage, isole l'âme, la fait comme seule sur la terre, mais pour mieux l'élever au ciel, pour la faire mieux vivre de sa vraie vie, en l'associant plus étroitement au principe même du bien. L'amour ne l'est jamais d'*une* seule chose, mais de *deux;* il ne l'est pas du sujet à l'exclusion de l'objet, ni de l'objet d'autre part à l'exclusion du sujet, il l'est de l'un et de l'autre à la fois, et dans leur juste rapport. N'aimer que soi, n'est pas certes vraiment aimer, mais ne rien aimer de soi ne l'est pas davantage. Peut-être même à la rigueur ni l'un ni l'autre n'est-il possible, et l'égoïsme n'est-il qu'une manière de se préférer injustement à autrui, sans cependant l'exclure absolument de son cœur, comme le désintéressement un grand et saint attachement au plus pur de soi-même, avec union et dévotion à Dieu et au prochain.

Quoi qu'il en soit et pour m'expliquer ici au sujet de l'intérêt, j'oserai dire qu'il en entre toujours quelque chose dans l'amour; mais je me hâte de distinguer et d'en reconnaître deux sortes, l'un selon le monde et au sens

vulgaire du mot, qui consiste à n'aimer en soi que le moins bon de soi-même, le moi des sens et de la chair, au lieu de celui de l'esprit, et ce n'est là au fond, sous apparence d'attachement pour soi qu'un fâcheux abandon, et une déplorable négligence de sa personne véritable; l'autre, celui qui a pour but le plus grand bien, la perfection, le salut même de l'âme, et demeure assez indifférent à des avantages d'un autre ordre. Eh bien! des deux celui qui gâte, qui corrompt et qui flétrit l'amour, c'est le premier; le second au contraire le laisse intact et pur, l'anime et le vivifie. Les plus délicats, les plus doux, les plus ravis peut-être, mais non toujours les plus sages et les plus sûrs d'entre les docteurs, les mystiques en général n'ont pas toujours assez pris garde à cette distinction essentielle, et, confondant ensemble l'un et l'autre intérêt, ils ont traité de *mercenaire*, de *servile*, de *propriétaire*, tout amour d'où ne s'effaçait pas complètement la personne. Mais d'autres maîtres en ces matières, plus solides et plus discrets, ont mieux vu qu'aimer est toujours s'aimer, et que la charité, le plus pur des amours, appelle et n'exclut pas le soin attentif de son âme. Saint François de Sales, qui n'est pas des plus rigoureux à cet égard, que Bossuet même parfois surprend en inexactitude sinon d'intention, du moins de définition, s'exprime cependant en plus d'un endroit, et non sans bonheur, dans le sens que je viens d'indiquer : « Par la complaisance (qui est selon lui l'essence même de l'amour), Dieu, dit-il, est nôtre et nous sommes à lui; de telle sorte que notre cœur peut dire : la bonté de Dieu est toute mienne, puisque je jouis de ses excellences, et moi je suis tout sien, puisque ses contentements me possèdent. » Et ailleurs : « C'est là le noble larcin d'amour, qui sans décolorer le bien, se revêt

de ses couleurs, s'enrichit de ses dons sans l'appauvrir, comme l'air prend la lumière sans amoindrir la splendeur originelle du soleil. »

Donc réellement point d'amour où il n'y ait du moi, mais aussi, et c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce sur quoi j'insiste afin d'être mieux compris, point d'amour où il n'y ait autre chose que soi, un autre bien que le sien. Ainsi le veut notre nature, qui ne peut pas plus se passer d'un bien qui n'est pas en elle, mais qui est fait pour elle, que rester étrangère et indifférente au bien qui est en elle et à elle. N'aimer que soi, si c'était possible, serait n'aimer que son infirmité, que sa misère, que le plus chétif des biens quand il est seul, ce serait comme n'aimer rien. Et même aimer avec soi autre chose que soi, mais s'aimer par-dessus tout et de préférence à tout est une étrange faiblesse et sous forme d'orgueil un bien petit amour.

Mais aimer hors de soi et pour soi, toute espèce de biens et au-dessus de tous, celui qui en est le principe et la perfection, les aimer dans toute la simplicité et toute la droiture de son cœur, avec l'ardeur et la persévérance, le juste attachement, dont chacun à leur rang, ils sont dignes par eux-mêmes, voilà le véritable amour, qu'il soit l'amour de Dieu ou celui du prochain.

Ainsi d'abord l'amour de Dieu, serait-il à ce point exclusif de tout intérêt, même de celui du salut, qu'il fallut pour l'éprouver ne tenir aucun compte de l'état de son âme, et rester indifférent à ses dispositions et par suite à ses œuvres bonnes ou mauvaises, comme l'ont prétendu les partisans à l'excès d'une opinion déjà assez excessive en elle-même? ou sans aller si loin ce même amour, de peur de conserver rien de mercenaire et de servile, devrait-il être poussé à ce point de renoncement ou plu-

tôt d'oubli et d'abandon de soi-même, qu'on ne demanderait rien à Dieu, pas même son secours, et qu'on se livrerait devant lui à cette absolue quiétude, qui ne serait que la plus passive et la moins libre des piétés? Après les fortes raisons qui ont été données contre cette manière encore bien périlleuse d'entendre et de recommander l'état de l'amour pur, il est difficile de l'admettre et d'y adhérer sans réserve. Car comment supposer que l'homme, qui est créé et comme institué personne par Dieu lui-même, puisse et doive se dépouiller de toute personnalité, mettre son moi au néant, et ne plus rester qu'une vague et vaine substance, sans caractère comme sans but, sans besoin comme sans effort.

Ne serait-ce pas du même coup méconnaître Dieu et l'homme, diminuer l'un et l'autre, faire de celui-ci un bien qui ne s'élèverait pas jusqu'au soin de lui-même, jusqu'au désir et à la prière en vue de sa propre perfection, et de celui-là un bien qui ne serait pas loin de n'être bon à rien, tant il exciterait peu de désir et d'espérance? Vain et chimérique amour de Dieu, si pur en apparence, en réalité si vide, et qui pourrait bien ne se terminer qu'à une adoration sans raison et à un culte sans pratique. Le véritable amour de Dieu est plus ample et plus large, il a plus de fond et de vertu; il est deux amours en un, au lieu d'en être un seul, il est l'amour de deux biens dans leur juste convenance, il est en un mot la religion, avec tous ses pieux empressements comme aussi avec tous ses fruits les plus précieux et les plus doux.

Sans doute ce serait aussi une autre fausse manière d'aimer Dieu, que de se porter à lui avec un tel excès d'orgueil et de superbe personnalité, que ce ne serait plus soi-même qu'on abaisserait devant lui, mais lui qu'on abaisserait, et qu'on effacerait, en quelque sorte,

devant soi ; sorte d'égoïsme d'un genre à part, qui consisterait à ne voir dans le créateur, qu'un instrument de ses désirs, qu'un serviteur de ses passions, industrie sous le nom de religion, qui n'aurait pour but que de marchander et de faire payer à celui auquel on les rendrait, les hommages mercenaires qu'on lui adresserait par calcul. Ce ne serait pas certes un tel amour qu'il faudrait proposer pour remplacer celui qui ne pèche du moins que par sa prétention chimérique à un impossible détachement de soi-même. Mais il y a entre l'un et l'autre, un sentiment plus juste, plus exact de piété, qui concilie convenablement avec la plus entière dévotion et la plus humble soumission à Dieu, un certain retour sur soi en vue de sa propre perfection, qui n'a rien que de légitime et peut produire les plus heureux effets.

N'aimer que soi, ou s'aimer par-dessus tout, chimère, grossière chimère, puisque en cette disposition l'âme ne voit qu'elle, ne croit qu'en elle, et s'endort dans la contemplation de sa prétendue excellence. Mais d'autre part n'aimer rien de soi, pas même son salut, et n'aimer Dieu que par abstraction, au point de ne pas même regarder à sa justice et à sa bonté, et de ne les pas implorer, chimère aussi et qui pour être plus raffinée, n'en a pas moins sa vanité. Soyons donc à cet égard aussi sévères qu'on le voudra, disons s'il le faut avec un auteur, qu'on doit « prendre garde de ne pas se plaire à aimer Dieu, de manière à s'occuper plus de se plaire en lui qu'à lui plaire ; car alors au lieu d'être amoureux de Dieu, on l'est de l'amour qu'on lui porte. » Ecoutons et prenons dans ce sens ces paroles de sainte Thérèse : « Quand l'âme jouit de ce plaisir, elle se sent tout énivrée, toute couverte, toute enveloppée d'une ombre et comme d'une nuée de la divinité, d'où tombe sur elle une rosée si délicieuse,

et accompagnée d'influences si favorables, qu'il n'y a pas sujet de s'étonner qu'elle oublie toutes ses peines, tous les dégoûts que les choses du monde lui causent. » Soyons en défiance contre toute affection même pieuse, où serait trop engagé le soin de notre personnalité et où notre complaisance serait plus pour nous que pour Dieu; mais n'allons pas non plus jusqu'à dire, par opposition, que pour bien aimer Dieu, il ne faut pas s'aimer soi-même, que notre amour pour lui n'est pur qu'autant que nous restons tranquilles et indifférents sur l'état de notre âme. Disons plutôt avec Bossuet : « En aimant Dieu, c'est nous-mêmes que nous aimons, comme aussi, si nous l'entendons bien, en nous aimant nous-mêmes, c'est Dieu que nous devons aimer ; » et nous serons dans le vrai, en y joignant surtout ces autres paroles du même auteur que j'ai déjà citées : « Aimer Dieu plus que soi ; soi-même pour Dieu ; le prochain comme soi-même, mais pour Dieu, voilà la droiture et rectitude dans l'amour ; voilà l'ordre et la justice. »

Maintenant quelques mots aussi, dans le même sens, sur l'amour du prochain. Comme l'amour de Dieu, il est l'amour d'un autre être que soi, mais il l'est aussi de soi, il l'est de deux termes en rapport, de deux biens à unir, à perfectionner l'un par l'autre.

Pascal à dit : « L'homme n'aime pas à demeurer avec soi, et cependant il aime ; est-ce donc qu'il cherche ailleurs de quoi aimer ! » Assurément, mais il faut d'abord qu'il en ait en soi sujet, motif et raison déterminante. C'est là seulement ce qui le porte à sortir de lui-même. Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; « il est quelque chose d'imparfait ; il faut qu'il trouve un second pour être heureux, dit encore Pascal ; » mais il n'est pas bon non plus que dans son union avec son semblable, il ne se compte

pour rien, ne s'estime que comme rien ; ne mette aucun prix à sa personne. Point de véritable amour du prochain, sans respect de soi-même, sans regard sur soi-même, sans attention à sa propre perfection. Eh quoi ! fut-il question de ce qu'on aurait en soi de plus cher et de plus sacré, de son innocence, de son honneur, de son salut, il faudrait, de peur de retour intéressé sur soi-même, et de considération personnelle, porter dans cet amour une telle abnégation, ou plutôt une telle indifférence sur sa propre destinée, qu'on la livrerait sans respect à la merci d'autrui, qu'on la lui donnerait même, s'il lui plaisait, à flétrir et à perdre ! Ce ne serait plus là aimer, mais se prostituer, ce ne serait plus dévotion, mais coupable abandon de soi. On aime son prochain, c'est-à-dire son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses amis, ses concitoyens, ses semblables en général, est-ce donc sans qu'on n'attende d'eux rien de bon, rien de salutaire, rien de secourable pour soi, aucune justice, aucune charité applicables à soi-même ? Est-ce qu'en eux on n'aime ni ses tuteurs, ni ses guides, ni ses compagnons dans la vie ? n'est-ce pas au contraire parce qu'à tous ces titres, ils sont bons, non pas sans doute à ce moi égoïste et charnel, qui ne demande que le bien-être, mais à cet autre moi, l'iintme des intimes comme l'appelle Bossuet, qui a souci de tous autres biens, et aspire par autrui à sa perfection morale ? Evidemment ce qu'on aime en eux, ce n'est pas une bonté abstraite et sans rapport, mais une bonté qui se communique, qui se répand et se donne, qui est comme une effusion du meilleur de leur âme dans la nôtre. Les aimer autrement, si toutefois c'était possible, ce serait les aimer vainement, et d'un amour chimérique ; amour sans amour s'écrierait Bossuet ; déserteur de nos âmes, s'écrirait-il encore ; quiétude d'un autre genre, qui

ne serait pas plus la charité envers l'humanité, que le prétendu amour pur n'est l'exacte piété envers la divinité.

La charité en effet consiste à aimer son prochain pour le bien, qu'il a en lui, mais qu'il peut nous communiquer : elle est l'union par le cœur d'une âme avec une autre, au profit moral de toutes deux ; elle est un double amour et qui porte double fruit.

Il ne faudrait donc pas croire qu'on ne peut aimer son prochain sans se mettre en quelque sorte à ses pieds, sans s'abaisser, et tomber dans une sorte d'abjection. L'abnégation ne doit pas aller jusqu'à la démission, jusqu'à la dégradation de son âme. En aimant son semblable, il faut toujours faire en sorte que ce soit une personne qui en recherche une autre, et non pas un esclave, qui se donne à un maître. Point d'amour du prochain, je le répète, sans respect de soi-même, sans soin de sa dignité. Malebranche dit quelque part que : « l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens qu'il est excité par l'empressement que nous avons pour la perfection et la fidélité de notre être. » N'en peut-on pas dire autant de l'amour du prochain? Bossuet dit aussi : « Quand Dieu est aimé comme bon, il est aimé, en même temps, comme désirable et communicatif de lui-même ; de sorte que la raison de l'aimer est sa bonté, en tant qu'elle se rapporte et se communique à nous. » N'est-ce pas aussi de même que nous devons aimer notre prochain? Un Dieu non-seulement bon mais bienfaisant pour nous, et un prochain qui lui ressemble, voilà les véritables objets de la piété et de la charité.

Je dois donc le redire, en y insistant de nouveau, n'aimer dans son prochain qu'un instrument servile, ne l'aimer que comme son cheval ou son chien, que comme une chose et non comme son semblable, triste amour et qui

mérite justement le nom flétrissant d'égoïsme ; mais d'autre part aussi ne porter dans cet amour qu'une âme servile et basse, se donner à autrui sans réserve ni respect, ne plus rien garder de soi, de sa personne, de son âme, se livrer tout entier pour tout usage et à toute fin, ne plus s'appartenir, même pour le juste et l'honnête, autre perversion de l'amour du prochain, autre dégradation de ce sentiment. Le mal est d'un côté, dans une exaltation du moi sans mesure et sans frein ; et de l'autre, dans son abaissement sans réserve et sans pudeur. Des deux parts faux amour, absence de charité vraie. Car s'il n'y a pas de charité sans modeste humilité, il n'y en a pas non plus sans juste dignité. Qu'est-ce donc au fond que l'amour du prochain ? l'amour de soi et de son semblable, de deux biens du même ordre, à unir sous la loi de Dieu pour leur mutuelle perfection.

J'ai assurément, dans ce qui précède, touché aux points les plus délicats de la question de l'amour. Mais il en est cependant plusieurs autres encore, qui pour être moins graves méritent aussi attention. Tels sont en particulier ceux qui regardent la pureté, l'intensité et la durée dans l'amour.

Parlons d'abord de la pureté. Aimer suppose toujours deux termes, soi et autre chose que soi, son bien et le bien d'autrui. Or, pour ce qui est de soi, n'en aimer jamais que le plus pur et le meilleur, et pour le rendre meilleur encore, s'aimer ainsi sans excès, sans orgueil, sans fol énivrement, avec une juste et constante modération, avec une convenable humilité, voilà une première condition de la pureté, dans l'amour. N'aimer également hors de soi que ce qui est vraiment bon, n'aimer en Dieu que Dieu même, et dans l'homme que l'homme même, ne les aimer par conséquent que dans leur vérité et leur

excellence ; ne pas aimer le créateur de même que la création, et réciproquement, ne pas rendre à l'homme ce qui n'est dû qu'à Dieu, et à Dieu ce qui n'est fait que pour l'homme ; adorer où il faut adorer, et aimer simplement où il n'y a qu'à aimer, voilà l'autre élément de la pureté dans l'amour. Mais il faut ajouter que cette qualité n'est dans notre cœur rien d'immuable ni d'absolu et qu'elle y est au contraire très-variable et très-relative. Ainsi depuis le plus pur jusqu'au moins pur des amours de Dieu, depuis la piété toute chrétienne jusqu'au culte grossier des plus superstitieux des idolâtres, que de degrés, que de nuances, et quand on rapproche les extrêmes quels contrastes, quelles oppositions ; ici c'est l'adoration sans lumière et sans règle, d'un fantôme de Dieu, d'un Dieu de pierre et de bois, là l'hommage sublime de la foi la plus sainte au Dieu d'esprit et de vérité. Il y a loin de même de la charité tout évangélique, tout angélique envers le prochain à ces profanes et honteux amours qu'on voit se prodiguer sans choix et se prostituer sans pudeur à ce qu'il y a de moins bon dans la personne d'autrui. C'est la pureté même à l'un de ces termes, à l'autre c'est l'impureté, et du premier au second que d'abaissements successifs, que de chutes et de dégradations.

Après la pureté, vient l'intensité dans l'amour, qui peut aussi donner lieu à plus d'une remarque. Prenons pour exemple l'amour de Dieu :

A sa naissance, encore faible et languissant, il n'est qu'une sorte de complaisance sans désir précis, sans délectation marquée ; c'est le jour qui commence à poindre, c'est l'aube, la prime-aube, comme l'appelle saint François, douce et suave lumière, mais encore sans grande chaleur ni bien vifs rayons.

Cependant à la complaisance succède l'amour propre-

ment dit. Par la complaisance, ajoute l'auteur que je viens de citer, Dieu saisit et lie l'âme ; mais par l'amour, il l'attire, la conduit, l'amène à lui. Par la complaisance, il la fait sortir ; par l'amour, il lui fait faire son chemin ; de sorte que la complaisance n'est qu'un premier mouvement, un premier avancement, et l'amour (au sens particulier où il est pris ici) est un plus plein écoulement et comme l'effusion de l'âme vers Dieu.

Plus d'un écrivain a essayé de marquer et de décrire les progrès successifs de cette aspiration pieuse à Dieu. Mais sainte Thérèse, peut-être plus qu'aucun autre, s'y est appliquée, en consultant sa propre expérience, et en répandant sur toute cette étude un intérêt presque biographique. Sous le nom d'oraison, elle distingue quatre divers degrés de vivacité dans l'amour de Dieu. Qu'est-ce, selon elle, que l'oraison ? C'est l'amour en action, c'est l'amour qui prie ; toute oraison est une expression pieuse, une sainte manifestation de l'amour. L'oraison *mentale*, celle qui commence, ce premier mouvement d'un cœur qui naît à la religion, est comme une onde pure et vivifiante, mais encore à peine jaillissante, qui n'arrose, ne féconde l'âme que d'une manière imparfaite, et la laisse exposée à bien des sécheresses et des aridités. L'oraison *de quiétude*, qui vient ensuite, n'est pas, malgré son nom, précisément exempte de trouble et de traverses ; mais elle tend de plus en plus, dans son paisible cours, à un doux et saint repos. Toutefois, ce n'est que l'oraison *d'unité* qui, plus calme sans être moins vive, est comme un flot montant qui nous porte, qui nous transporte, pour ainsi dire, jusqu'à Dieu. Enfin vient après toutes les autres l'oraison de *ravissement*, qui, comme une pluie du ciel, se répand en quelque sorte sur l'âme, l'inonde, la pénètre et la remplit de Dieu.

Tels sont à peu près les termes par lesquels sainte Thérèse s'attache à marquer les degrés successifs de l'énergie dans l'amour de Dieu ; elle y joint une description des phénomènes moraux et même organiques qui se rapportent à chacun d'eux, dans laquelle je ne la suivrai pas ; je me contenterai de dire, en les résumant, que ce sont des séparations, des solitudes et comme des enlèvements, dans lesquels il semble que non-seulement l'âme, mais le corps sont comme emportés au ciel. De sorte que si déjà, dans l'oraison de *quiétude* et d'*unité*, il y a une haute aspiration à Dieu, dans celle de *ravissement* il y a transport et sublime entraînement. L'âme est alors si dégagée des choses de la terre « qu'elle ne saurait plus, dit sainte Thérèse, y trouver une seule créature qui lui tînt compagnie, et quand elle le voudrait elle ne le pourrait pas, et souhaiterait plutôt de mourir dans cette heureuse solitude. C'est comme un évanouissement, continue-t-elle, intérieur et extérieur tout ensemble, durant lequel le corps n'aspire qu'à demeurer sans se remuer......... L'âme ressemble alors au voyageur, qui étant presqu'arrivé à son terme, se repose, et cherche dans le repos un redoublement de force. Sa joie de se voir si proche de cette source sainte est si grande, qu'avant même d'y boire, elle est rassasiée, et il lui semble qu'elle n'a plus rien à désirer. Sainte Thérèse va même, dans ce sens, jusqu'à dire : « L'âme, dans cet état, doit entièrement s'abandonner à Dieu. S'il veut l'enlever au ciel, qu'elle y aille ; s'il veut la mener en enfer, qu'elle s'y résolve, sans s'en mettre en peine, puisqu'elle ne fait que le suivre et qu'il est tout son bonheur (t. I, p. 160). »

Saint François de Sales, de son côté, qui s'est d'abord appliqué à peindre l'amour de Dieu à son premier degré,

c'est-à-dire la complaisance, ne manque pas d'en indiquer aussi le dernier. « C'est l'extase ou cette sortie hors de soi, dit-il, durant laquelle les hommes angéliques qui sont ravis en Dieu, et aux choses divines, perdent tout-à-fait l'usage de leurs sens (p. 39). » « C'est l'évanouissement de l'âme en Dieu, pendant lequel elle ne meurt pas, mais elle vit sans vivre en elle-même et comme écoulée en Dieu, de sorte que c'est plutôt Dieu qui vit en elle qu'elle ne vit en elle-même (p. 248). » « C'est le ravissement qui fait qu'atteint de l'amour céleste, elle s'élance et se porte en Dieu, et quitte toutes les inclinations terrestres. D'où naît l'indifférence, qui consiste à n'aimer rien, si ce n'est de l'amour de Dieu, et qui va jusque-là, que si par imagination de choses impossibles, l'on savait que sa damnation fût plus agréable à Dieu que son salut, on quitterait son salut, et on consentirait à sa damnation (p. 344). » On voit que le pieux docteur, de même que sainte Thérèse, va un peu loin dans le désir de donner une idée plus relevée de l'amour de Dieu à son plus haut degré. Il ajoute « qu'il ne faut pas prétendre à un amour aussi extrêmement parfait dans cette vie; car nous n'avons pas, pour nous y élever et surtout nous y tenir, le cœur, l'esprit et l'âme des bienheureux (p. 379). »

On ne sera pas étonné que Fénelon tienne, sur ce degré suprême de l'amour de Dieu, un langage analogue à celui que nous venons d'entendre, et qu'il dise : « L'âme paisible et également souple (en cet état) à toutes les impulsions les plus délicates de la grâce, est comme un globe sur un plan, qui n'a plus de situation propre et naturelle, et va également en tous sens...... elle n'a plus alors qu'un seul amour; elle ne sait plus qu'aimer, l'amour est sa vie et comme sa substance....... elle ne se donne plus aucun mouvement empressé, elle ne fait plus

de contre-temps sous la main de Dieu qui la pousse ; elle ne suit qu'un seul mouvement, celui qui lui est imprimé. »

Mais Bossuet lui-même, dans son exactitude, et sans donner dans ces sublimes irrégularités, comme il les appelle, qui, selon lui, introduisent l'indifférence à être heureux ou malheureux, et amènent une entière indépendance des jugements de Dieu, qui ne peut plus faire ni bien ni mal à ceux que ni le bonheur ni le malheur, ni l'être ni le non-être n'intéressent en aucune sorte, Bossuet parle aussi de l'amour de Dieu porté à ce point d'exaltation, et il dit : « Il est la perfection de la vie, parce qu'il fait la pleine union de l'âme avec le souverain bien ; il emporte avec lui un dépouillement, une solitude si effrayante, que tous les sens en sont accablés, toute multiplicité foudroyée »..... « Venez, ô centre du cœur, s'écrie-t-il, ô source d'unité, ô unité même ; mais venez avec votre simplicité plus souveraine et plus détruisante que tous les foudres et tous les tonnerres dont votre puissance s'arme ; venez et ravagez tout, en rappelant tout à vous, en anéantissant tout en vous, afin que vous seul soyez vivant, viviez et régniez dans nos cœurs unis..... » Il va même, dans son entraînement, jusqu'à recourir à des tours d'expressions affectés et bizarres, qui ne sont guère dans ses habitudes, et qui évidemment n'appartiennent pas à sa large et grande manière.

Après avoir ainsi essayé d'indiquer, surtout d'après les auteurs, les divers degrés d'intensité de l'amour de Dieu, je serai très-court, je ne dirai qu'un mot sur l'amour du prochain considéré sous le même rapport ; la plupart des remarques faites sur l'un s'appliquent également à l'autre.

Ainsi l'amour du prochain, à son origine, est aussi une

simple complaisance, une simple disposition à la bienveillance envers autrui ; ce n'est pas encore, à proprement parler, l'amour, la charité, la vive et ardente bonté ; puis, à divers degrés successifs, vient cette tendresse, cette chaleur, cet empressement d'affection, qui fait que le cœur ne se laisse pas seulement aller, mais se donne, se livre, s'engage, ravi et transporté, parfois jusqu'à l'adoration, jusqu'à l'extase, C'est ce qui arrive particulièrement quand, dans la personne aimée, le bien s'élève au beau, et se revêt d'une grâce, d'une noblesse ou d'une sublimité qui lui donnent quelque chose de divin.

Même observation à peu près sur l'amour de la nature; avec cette différence toutefois qu'il n'est jamais aussi vif, toutes choses égales d'ailleurs, que l'amour de l'humanité.

Du reste, en tout amour, les divers degrés d'intensité dépendent sans doute avant tout de l'objet qui est aimé ; mais ils ont aussi leur raison dans les dispositions du sujet qui aime. En effet, d'une part on n'est pas touché d'un bien médiocre et vulgaire comme d'un bien excellent, et on aime nécessairement avec moins de vicacité le prem er que le second. Saint François de Sales a encore à cet égard une pensée que, comme il lui arrive souvent, il exprime par de pures et agréables images. Il veut expliquer comment l'amour tient toujours plus ou moins de la chose qui est aimée, et il le compare à ces cerfs qui, longtemps pourchassés et malmenés, s'abouchent à une claire et fraîche fontaine, et tirent à eux la fraîcheur de ces belles eaux ; lui aussi il tire à lui la pureté des perfections du bien auquel il s'attache, et fait de ces doux larcins d'amour qui lui permettent de dire, quand c'est à Dieu qu'il s'adresse : il est tout mien et je suis tout sien ;

de lui à moi passe et se communique la bonté dont il est plein.

Mais d'un autre côté, en même temps que l'objet, le sujet entre aussi, pour sa part, dans les degrés de l'amour. Pascal a dit : « Au lieu de recevoir les idées des choses, nous les teignons de nos qualités. » Il en est ainsi de nos affections, nous les teignons aussi de nos qualités. Le même auteur a dit encore : « Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que notre esprit se perfectionne. » C'est ce caractère que nous portons dans les impressions du dehors, et qui les modifie parfois si profondément et si diversement. De sorte que fréquemment nous aimons moins en raison de la nature des choses, qu'au gré de notre humeur, de notre imagination, de nos habitudes, de tous les motifs qui nous sont intimes et personnels. Nous sommes toujours pour plus ou moins dans notre manière d'aimer. Dans tout ce qui se fait en nous, il y a toujours plus ou moins du nôtre; l'amour n'échappe pas à cette loi.

L'amour peut être considéré sous le rapport de l'intensité et de la pureté, il peut l'être aussi sous celui de la durée. Et voici, sous ce nouveau point de vue, ce qui peut, je crois, très-plausiblement se soutenir : 1° nous aimons toujours; 2° mais nous n'aimons pas toujours les mêmes objets; 3° et ceux que nous aimons, ce n'est pas toujours du même amour que nous les aimons.

Ainsi d'abord nous aimons toujours; aimer en effet est de toute la vie, c'est la vie même. « On ne vit qu'en aimant, dit Bossuet, tout est amour en nous. » « L'âme n'est qu'amour, dit à son tour Fénélon, elle ne fait qu'aimer : l'amour est sa vie; il est comme son être et sa substance. » « L'amour n'a point d'âge, dit également Pascal, il est toujours naissant. » — « L'homme est né pour penser, dit-

il encore, et il n'est pas un instant sans le faire. Il est également né pour aimer, et il n'y manque pas un moment. » On peut même ajouter, avec lui, que c'est parce qu'il est né pour penser, qu'il l'est aussi pour aimer ; car comme la pensée pure le fatigue et l'abat, il lui faut un certain remuement, une certaine action propre à le soutenir et à le relever qu'il ne trouve que dans l'amour. — L'homme aime donc toujours et il en a deux raisons, lui d'abord, et ensuite quelque chose qui n'est pas lui, un bien qui est en lui, qui est sien, et un autre qui ne l'est pas ; l'un le poussant et l'autre l'attirant, et tous deux se combinant pour ne jamais laisser dans une véritable inaction sa vive faculté d'aimer. Il aime donc constamment parce qu'il a constamment en lui un motif d'aimer, et hors de lui un objet ou une cause d'amour.

Mais, et c'est-là ma seconde proposition, il n'aime pas constamment les mêmes choses, ou du moins dans les choses aimées, les mêmes qualités, les mêmes attributs, le même personnage en quelque sorte. Dans Dieu, par exemple, ce sera tantôt l'auteur des biens physiques, la force génératrice des fruits et des moissons, la providence de la nature, ce sera, comme on pourrait le dire dans le langage de Pascal, le roi de la concupiscence ; tantôt ce sera le père des dons et des biens spirituels, la providence des âmes, le roi de la charité, comme l'appelle le même auteur. Ne peut-on pas dire aussi, au moins jusqu'à un certain point, que ce sera le Dieu de son enfance et celui de sa maturité, le Dieu de son temps de foi naïve, de sentiment et d'imagination, et celui de son âge de ferme et virile conviction ; le Dieu de ses bons et de ses mauvais jours ; le Dieu de toutes les phases et de toutes les vicissitudes de sa destinée, et que pour toutes ces manières d'en-

tendre et de concevoir Dieu, il a autant d'amours différents, autant de nuances de piété.

Il en est de même de nos semblables. A quelque titre que nous les aimions, parents ou amis, n'importe; ce ne sont pas toujours le même caractère, le même rôle, la même conduite que nous aimons en eux. N'avons-nous pas aussi le père de notre enfance et celui de notre âge mûr, la mère de nos jeunes années, et celle de nos jours plus sérieux? Enfants, ne les aimons-nous pas d'un autre cœur, d'une autre espèce d'affection, qu'adultes et hommes faits; enfants ce qui nous plaît, ce que nous chérissons surtout en eux, ce sont ces tendres soins, cette sollicitude attentive, ces caresses empressées, qui s'adressent à notre faiblesse pour la soutenir, l'éclairer, la guider et aussi l'égayer et la charmer; hommes faits ce sont les graves conseils, les bons exemples, l'intérêt sérieux qu'ils nous portent, le profond attachement qu'ils nous gardent, tout ce passé de bienfaits recueilli religieusement dans notre âme et qui y marque, plus particulièrement, de respect et de gratitude notre long et constant amour. Il en est de même encore de nos amis; eux également, sans jamais cesser de les aimer, nous ne les aimons cependant pas toujours de la même façon, et l'attachement que nous avons pour eux, tout en se soutenant fidèlement, se varie et se diversifie, selon la diversité même de nos rapports avec eux; c'est l'expérience de la vie. Et en général autant nous trouvons dans les personnes qui nous sont chères, de différentes manières de nous toucher par leur bonté, autant nous avons à leur égard de différentes manières de les aimer.

J'ai à peine besoin d'ajouter que notre amour de la nature n'est pas plus exempt que celui de nos semblables et

de Dieu, de ces modifications successives. Ce que nous aimons en elle, en effet, c'est tantôt la belle, la riante, l'énivrante nature, l'enchanteresse qui nous ravit par ses poétiques merveilles; tantôt c'est l'industrieuse, c'est la féconde nature, c'est notre mère nourricière, notre servante, l'utile auxiliaire des travaux de nos mains. Nous l'aimons aussi à tous ses âges, si on me permet de le dire, et comme il convient à chacun. Nous l'aimons avec complaisance, dans la fraîcheur naissante et les riantes promesses de son vif printemps; nous l'aimons avec plus d'ardeur et un empressement plus marqué dans le luxuriant éclat de son brillant été, ou dans l'abondante richesse de son fécond automne; nous l'aimons même sous les traits, non sans charme, quoique plus sévères, de sa moins douce saison.

Ainsi va notre amour, ainsi il change et se modifie, sans jamais s'épuiser. Et ce n'est point au hasard qu'il se modifie de la sorte. Une loi constante préside à toute cette mobilité. En effet on peut généralement observer qu'aimant une même qualité dans un même objet, l'âme n'en est pas d'abord éprise comme plus tard elle pourra l'être, mais qu'elle en est simplement touchée, puis un peu plus émue, et avec le temps, de plus en plus affectée; jusqu'au moment où sa passion, portée au plus haut degré, commence à se tempérer, se calme, se refroidit, finit même par languir, et quelquefois par s'éteindre; à moins cependant qu'excitée de nouveau, et comme ravivée, elle ne se réveille, ne reprenne ardeur, ne *recommence*, comme on dit, car selon l'expression de Mme de Sévigné, l'amour est un *grand recommenceur*, et que parmi toutes ses variations, elle n'ait le secret et la vertu de demeurer au fond un long et durable amour, un éternel attachement. Le cœur humain est plein de ces retours, qui témoignent hautement de son

inépuisable faculté et de sa vive puissance d'aimer. Pascal a dit de l'amour et de l'ambition : « L'âge n'en détermine point le commencement ni la fin ; elles naissent dans les premières années, et elles subsistent bien souvent jusqu'au tombeau. Néanmoins, comme elles demandent beaucoup de feu, les jeunes gens y sont plus propres, et il semble qu'elles se ralentissent avec les années ; cela est pourtant fort rare. » On peut en dire autant de toutes nos grandes passions, malgré leurs vicissitudes elles durent, elles vivent et revivent ; elles se perpétuent et remplissent la meilleure partie de nos jours. Et cela s'explique par la double considération du sujet et de l'objet, de la personne qui aime et de l'objet aimé ; de ce que l'une a de vertu pour varier son amour, et l'autre de pouvoir pour varier ses attraits.

Mais j'ai hâte d'arriver à un point qui a aussi son importance et demande quelques éclaircissements.

Il s'agit du rapport sur lequel se fonde l'amour, et d'après lequel se recherchent et s'unissent les personnes qui s'aiment. Est-ce un rapport de ressemblance, ou de différence et même de contraste ? Est-ce une convenance de qualités analogues ou opposées ?

A cette question la réponse est sans doute déjà dans les développements qui précèdent, mais elle n'y est qu'implicitement ; et il est bon de l'en dégager. Et d'abord ce qui paraît vrai, c'est que, comme dans l'amour, c'est le bien qui se porte au bien, et que rien ne se ressemble plus, ne convient mieux en nature, que le bien et le bien, le lien qui unit ici les deux termes en rapport, en est un de similitude et non de diversité. « La similitude, observe un auteur, étant la vraie marque de l'unité, quand deux choses semblables s'unissent par correspondance à même fin, il semble que ce soit plutôt *unité*

qu'union (1). » La plus étroite union tiendrait donc à la ressemblance, et le proverbe qui dit : Qui se ressemble s'assemble, s'appliquerait particulièrement en matière d'amour. Cependant d'autre part, peut-on dire que ce soit le semblable qui aime son semblable, quand, entre les personnes qui s'aiment, ne se voient que des différences et même des oppositions, telles que celles de l'âge, du tempéramment, du sexe, de l'humeur, du caractère, de la condition et de la profession? « Les vieillards aiment les enfants, dit saint François de Sales, non point par sympathie, mais d'autant que l'extrême simplicité, faiblesse et tendresse des seconds rehaussent et font mieux paraître la prudence et l'assurance des premiers, et cette dissemblance est agréable. Au contraire, les petits enfants aiment les vieillards, parce qu'ils les voient amusés et embesoignés d'eux, et que par un sentiment secret, ils reconnaissent qu'ils ont besoin de leur conduite. » Ainsi, conclut-il : « L'amour ne se fonde pas toujours sur la ressemblance; mais aussi sur la correspondance de la nécessité de l'un avec la suffisance de l'autre. » Cela est vrai, selon lui, de l'homme à l'homme, et ne l'est pas moins de l'homme à Dieu. « L'un a grand besoin et grande capacité de recevoir le bien, poursuit-il, et l'autre grande abondance et grande inclination pour le donner. Rien n'est si à propos pour l'indigence qu'une libérale affluence; rien de si agréable à une libérale affluence qu'une nécessité indigente; et plus le bien a d'affluence, plus l'inclination de se répandre et de se communiquer est forte; plus l'indigent est nécessiteux, plus il est avide de recevoir, comme un vide de se remplir. C'est un (*sic*) doux et désirable rencontre que celui de l'influence et de

(1). Saint-François de Sales.

l'indigence, et ne saurait-on presque dire qui a le plus de contentement, ou le bien abondant à se répandre et communiquer, ou le bien défaillant et indigent, à recevoir et tirer, si Notre Seigneur n'avait dit que c'est chose plus heureuse de donner que de recevoir. (St. François de Sales, p. 51).

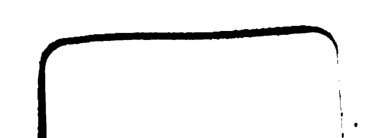
« Ainsi notre défaillance a besoin de l'abondance divine, par disette et nécessité; et l'affluence divine a besoin de notre indigence par perfection et bonté, bonté qui néanmoins ne devient pas meilleure en se communiquant, car elle n'acquiert rien en se répandant hors de soi; au contraire elle donne. (Ibid. p. 52). Dieu ne peut recevoir, il est vrai, aucune perfection de l'homme; mais parce que l'homme ne peut être perfectionné que par la divine bonté, aussi la divine bonté ne peut bien exercer sa perfection hors de soi qu'à l'endroit de notre humanité. » (Ibid. p. 51).

Voilà l'exception opposée à la proposition générale que j'ai d'abord énoncée. Ne peut-on pas les concilier, et montrer que, quelles que soient les différences apparentes, c'est toujours au fond un rapport de ressemblance qui unit entre elles les âmes liées d'amour? En effet c'est tantôt le bien abondant, pour reprendre les expressions de saint François, qui aime le bien indigent, et dans ce cas n'est-ce pas comme bien qu'il l'aime? pour ce qu'il y trouve de bon, de semblable à sa propre essence, et non pour ce qu'il y peut sentir de mal, de défaut, de contraire à sa nature? Est-ce pour le laisser indigent, et maintenir en conséquence la différence qui les sépare, ou pour le faire passer de l'état d'indigence à celui d'abondance et l'amener ainsi à une plus grande ressemblance avec son propre caractère. Mais c'est tantôt aussi le bien indigent et défaillant qui aime le bien abondant. Pourquoi? Est-ce pour

ce qu'ils ont d'opposé et pour plus d'opposition encore? Nullement, mais c'est pour ce qu'ils ont d'analogue et pour plus d'analogie. A demi bien, au début, le bien indigent aspire à devenir moins incomplet, moins défaillant, plus voisin de l'abondance en s'unissant au bien abondant, en se développant avec son aide et à son image. C'est une demi-ressemblance qui travaille à se faire une plus pleine, et, s'il se peut, une entière ressemblance. Le rapport est donc encore ici du semblable au semblable. Le bien manquant qui aime le bien abondant, et le bien abondant qui aime le bien manquant, sont en quelque sorte entre eux, d'une part comme une copie ébauchée ou à demi effacée qui aurait la vertu, en se rapprochant de son modèle, d'acquérir ou de réparer ce qui lui manquerait de conformité et de similitude avec lui; de l'autre comme un modèle qui se tournerait vers sa copie imparfaite et défectueuse pour lui prêter ou lui rendre la part de ressemblance, dont elle serait privée. Des deux côtés le mobile et le but du rapprochement est la convenance par ressemblance.

Prenons quelques exemples. Le malade aime le médecin, est-ce par une convenance de ressemblance? C'est le contraire au premier abord. Mais à y regarder de plus près on reconnaît ici un bien indigent et souffrant, la santé altérée, qui en recherche un autre, l'art de la santé rétablie, précisément pour ce qu'il y trouve d'affinité, de similitude, de sympathie secourable avec lui.

Il en est de même du disciple à l'égard du maître, de l'ignorant à l'égard du savant. Chez l'un c'est la science en germe et en puissance, la science indigente, si l'on me passe cette expression, qui s'adresse dans l'autre à la science en acte, en affluence et en abondance, avec le désir et l'espérance de se faire semblable à elle, c'est-à-



dire, science autant qu'elle. De même encore l'enfant par rapport au vieillard. Il y a toujours là un bien qui en aime un autre, son contraire en apparence, son semblable en réalité; puisque en réalité c'est la sagesse, la prévoyance, la modération, la tempérance, toutes ces bonnes choses, mais à l'état de simples dispositions, et de vertus à peine naissantes et encore bien infirmes, dans une âme sans expérience, qui demandent à se développer, à croître et à s'affermir, à l'exemple et avec l'appui paternel et tutélaire de ces mêmes vertus, éprouvées et consommées dans une âme mûrie par l'âge.

Ainsi, pour le dire en passant, se forment ces rares et exquises enfances, qui sans rien perdre de leur charme propre, de leur naïveté, de leur douceur, de leur pureté première, empruntent à la vieillesse les plus délicates de ses perfections morales, en y répandant une grâce particulière de fraîcheur et d'innocence.

Ainsi, si j'ose le dire, nous apparaît la divine enfance du Christ, souriante et sérieuse, illuminée et sereine, suave de sagesse, de simplicité et d'amour, et s'épanouissant avec une indicible candeur dans la contemplation supérieure des plus hautes vérités de l'ordre moral et religieux.

La même explication peut s'étendre aux rapports du juste et du pêcheur, du consolateur et de l'affligé. Ce que le juste aime du pécheur qu'il veut racheter, c'est la justice abaissée et dégradée dans cette âme, à relever, à rétablir et à reparer par ses soins; ce que le pêcheur de son côté aime dans le juste lui-même, c'est la justice observée, restée intacte et pure, à honorer et à imiter. Le consolateur voit dans l'affligé, un cœur à faire fort et calme comme le sien; et l'affligé dans le consolateur, un cœur bienveillant et ferme à prendre en même temps

pour modèle et pour appui ; dans toutes ces relations aimer n'est donc jamais qu'une union par l'affection du semblable avec le semblable, pour leur plus grande ressemblance.

Mais même de l'homme à Dieu l'amour a cette tendance. Qu'est-ce qu'aimer Dieu en effet, si ce n'est aspirer à vivre, le plus possible, en conformité avec lui.

C'est dans le profond sentiment de ce rapport de notre âme avec Dieu, qu'une pénitente célèbre dans *ses réflexions sur la miséricorde divine* s'écrie : « O Dieu enrichissez la pauvreté de mon amour par les magnificences du vôtre. » Et c'est aussi dans ce sentiment que saint François, par allusion aux brebis de Jacob qui attiraient dans leurs entrailles la variété des couleurs qu'elles voyaient, dit dans son langage : « L'âme éprise de l'amoureuse complaisance qu'elle prend à considérer Dieu, en attire au cœur les couleurs ; c'est-à-dire la multitude des merveilles et des perfections qu'elle contemple ; » et qu'il ajoute : « C'est là ce larcin d'amour, qui sans décolorer le bien-aimé se colore de ses couleurs, se revêt de sa robe sans le dépouiller, et sans l'appauvrir s'enrichit de ses biens. » En tout l'assimilation, telle qu'elle vient d'être expliquée, paraît être la loi, le rapport constant sur lequel se règle l'amour.

Mais j'ajouterai quelques mots aux observations qui précèdent, pour achever de les éclaircir.

Nous aimons, parce que nous sommes bons et pour devenir meilleurs. Or, ne devenons-nous meilleurs, que quand pauvres et défaillants nous nous adressons dans notre indigence à un bien abondant et affluent ? ne le devenons-nous pas aussi quand riches nous-mêmes (toujours au sens particulier où il faut l'entendre dans toute

cette discussion) nous donnons au lieu de recevoir, et tirons de nous-mêmes, pour le communiquer à autrui, ce que nous avons en nous de meilleur et de plus parfait? Examinons la question.

Chacun de nous quand il aime, est un bien qui en aime un autre. Or, ce bien que nous sommes, qu'il soit à l'état d'indigence ou à celui d'abondance est dans l'un et l'autre cas également propre à gagner en perfection. Je ne le prouverai pas du premier, parce que c'est trop évident; mais je donnerai quelques explications nécessaires sur le second.

Abondant, le bien ne perd rien à se communiquer, il s'accroît au contraire; de bien qu'il était simplement en soi, il le devient pour autrui; il a deux vertus au lieu d'une, il n'était d'abord que bon, il est maintenant bienfaisant; ce n'est pas là décroître, c'est au contraire augmenter. Il n'en est pas sous ce rapport de la bonté, chose toute morale, comme d'une valeur matérielle dont on ne peut rien donner, sans par là même l'amoindrir. La bonté ne fait que grandir à se communiquer, elle ne fait que plus abonder, comme ces sources qui n'ont toute leur pureté, toute leur fécondité, toute la vertu de leurs eaux que quand elles ont trouvé où se répandre et couler. Encore une fois dans ce cas, donner n'est pas retrancher du sien, se diminuer et s'appauvrir, c'est bien plutôt s'enrichir. De deux âmes unies par un mutuel amour, la plus parfaite relativement, la plus pleine de bien, n'est pas celle qui reçoit, mais celle qui tire d'elle-même et qui donne. Cela est vrai même de Dieu, pourvu qu'on ne l'entende qu'avec la réserve qu'apporte saint François dans ses paroles, lorsqu'il dit : « Si notre défaillance a besoin de l'abondance divine par disette et nécessité, l'affluence divine a

besoin de notre indigence par bonté et perfection, sans que pour cela cette bonté et cette perfection deviennent meilleures, puisqu'elles sont absolues. »

Qu'on me permette d'insister encore un peu sur ce point. Je voudrais, s'il était possible, par une précision nouvelle, bien marquer la différence qu'il y a entre donner et donner selon que le sujet du don est matériel ou moral. Donner matériellement c'est se priver d'une chose en faveur d'autrui, c'est retrancher du sien, c'est déplacer la richesse, et de plus grande qu'elle était ici, la faire plus petite là. Il n'y a addition d'un côté que par soustraction de l'autre. Ainsi le veut la nature des choses. On ne peut donc pas, à ces conditions, ne pas perdre en donnant, ne pas diminuer, par exemple, le morceau de pain qu'on partage et ne pas se priver du vêtement dont on se dépouille pour le pauvre; mais il n'en est pas de même de ce qu'on peut appeler le don moral.

Qu'est-ce en effet qu'un tel don? une âme a plus d'intelligence, d'amour et de liberté, elle a plus de sagesse et de bonté, elle a plus de vertus et plus de talents qu'une autre. Dans le sentiment qu'elle en a, et le désir qu'elle éprouve de les communiquer, elle s'adresse à qui elle aime, à qui sous ce rapport a besoin, et par attrait, par charme, par douces et pressantes impressions, elle le sollicite, elle l'invite, l'entraîne à se faire semblable à elle, à se développer comme elle, à s'exercer, à son exemple, au juste, au beau et au vrai, à se mettre en un mot en partage de tous ces trésors de l'esprit, dont elle est elle-même en possession. Voilà son don : est-ce pour elle une privation? Nullement, c'est au contraire une augmentation, un progrès en perfection, une manière de mieux valoir par abondance de bonté.

J'ai dit, au sujet de la beauté, dans mon *Mémoire* sur

Diderot : le propre de la beauté est de l'être en soi et hors de soi, pour soi et pour autre chose que soi ; c'est d'être belle et d'embellir. Quand elle n'embellit pas, c'est qu'elle n'est pas assez belle, c'est qu'elle n'est pas tout-à-fait belle. On pourrait en dire autant de la bonté, qui est aussi d'autant mieux dans son essence et selon sa loi, qu'elle se répand et se donne davantage. Donner est alors si loin de se priver, que c'est, comme je l'ai déjà dit, s'accroître, s'augmenter. Recevoir, en effet, est dans son insuffisance devenir meilleur ou moins imparfait, par l'assistance d'autrui ; tandis que donner est devenir meilleur en suffisant tout ensemble à soi-même et à autrui. Il y a profit des deux parts, mais avec supériorité évidente de celui qui donne sur celui qui reçoit ; donner est être bon pour son prochain, après l'avoir été pour soi ; recevoir est être bon par son prochain, faute de ne l'être pas assez par soi-même. L'amour trouve donc son compte à donner aussi bien qu'à recevoir, avec cette différence, qu'il a quelque chose de plus complet, qu'il témoigne de plus d'abondance de bien dans un cas que dans l'autre.

Le plus parfait des amours est celui qui n'aspire qu'à donner. C'est là proprement la charité, laquelle est avant tout un saint don de son âme. Heureux par conséquent ceux qui reçoivent, plus heureux ceux qui donnent, car ils sont animés d'un plus parfait amour.

Il me reste un dernier point à toucher d e |laionquest générale que je traite ; mais il demande peu de développement, aussi je serai très-court. Ce sont des indications plutôt que des explications que je donnerai rapidement. Saint François de Sales a dit :

« L'amour est la première complaisance que nous avons au bien ; il précède le désir et la délectation ;

car comment désirer une chose qu'on n'aime pas, comment de même en jouir? Il précède également la haine, car nous ne haïssons le mal que par l'amour que nous avons pour le bien, et ainsi de toutes les autres passions et affections qui proviennent toutes de l'amour comme de leur source commune. »

Bossuet, de son côté, a dit aussi : « Otez l'amour, et il n'y a plus de passions ; posez l'amour, et vous les faites toutes naître. » Dans cette double pensée est en germe la raison de la génération des passions, que je vais présenter ici en abrégé.

En effet, si on veut savoir, d'une manière générale, comment naissent, s'enchaînent et se succèdent les passions, on n'a qu'à remarquer comment, présent à toutes, l'amour, en se modifiant : 1° selon les états dans lesquels il se trouve; 2° et selon les causes qui déterminent ces états, engendre, en vue des uns, toutes les joies et toutes les tristesses dont notre âme est émue, et par rapport aux autres, toutes les inclinations et toutes les aversions auxquelles elle est livrée ; comment, par suite, il produit toutes nos espérances et toutes nos craintes, toutes nos réjouissances, tous nos regrets, toutes nos affections de tout ordre, de tout caractère et de tout degré. Il suffit, pour le comprendre, de bien se rendre compte de la double situation dans laquelle l'amour se trouve et des causes diverses qui viennent l'y placer. Favorisé ou contrarié dans son mouvement au bien, et il jouit de l'une de ces positions et souffre de l'autre; mis en présence des causes qui lui font l'une ou l'autre, il incline aux premières et répugne aux secondes, et cela en raison de leur nature, de leur action, de leur degré de durée et d'intensité, etc. Tout dépend donc, comme on le voit, de l'amour et des circonstances au milieu desquelles il se

développe, de ses états et de ses objets, et on peut bien dire, à ce point de vue, en reprenant les termes de Bossuet : « Otez l'amour, et il n'y a plus de passions; posez l'amour, et vous les faites toutes naître. » L'amour est en effet de tout dans la génération des passions.

Si maintenant, sans avoir tout dit, loin de là, de l'amour, j'en ai néanmoins suffisamment déterminé le sujet, le motif, l'essence et les modes divers, il semble que de la question : Qu'est-ce qu'aimer? que j'ai dû d'abord me poser; je puis, sans plus de retard, passer à celle-ci, qui en est la suite et le complément : Qu'aimons-nous ? La solution de l'une est la préparation de la solution de l'autre.

Qu'aimons-nous? le bien; rien de plus simple à répondre. Mais qu'est-ce que le bien? En quoi consiste-t-il? Quels en sont les éléments, les caractères et les conditions? Voilà qui l'est un peu moins.

Qu'est-ce que le bien? et afin de le rechercher par ordre et de le reconnaître successivement dans les différents êtres qu'il qualifie, et en commençant par celui d'entre eux, qui nous est le premier et le mieux connu.

Qu'est-ce que le bien dans l'homme? Nous verrons ensuite ce qu'il est dans Dieu et dans la nature.

Le bien dans l'homme, on peut le dire, est, avant tout, l'être même; car par cela même qu'il *est*, l'homme est déjà une bonne chose, et c'est certainement en lui une perfection, ou du moins la condition de toute perfection, que d'avoir été créé, c'est-à-dire, que d'avoir reçu de son auteur le temps pour durer, l'espace pour se mouvoir, la substance pour être en soi, la cause pour agir par soi, une existence ordonnée en vue d'une fin déterminée.

Mais comme en outre il possède des facultés qui lui

sont propres : l'intelligence pour connaître, la sensibilité pour aimer, la liberté pour vouloir, riche de ces nouveaux attributs, c'est pour lui du bien dans le bien, un accroissement de bien, une manière d'être élevé dans l'échelle des êtres. Ce n'est pas tout : quand, au lieu de rester, avec tous ces modes d'action, solitaire et sans rapports, il entre en société avec Dieu, l'homme et la nature, il n'en est que plus complet et plus parfait dans son genre ; on en peut juger par ce qui lui manquerait, si, par hypothèse, il était une âme sans d'autres âmes, une force sans d'autres forces, un esprit sans un Dieu, sans l'humanité et le monde.

Cependant tout ce bien est en quelque sorte en lui sans lui. Car ce n'est pas lui qui s'est fait, au sein du temps et de l'espace, comme substance et comme cause, capable de penser, d'aimer et de vouloir, et de se rattacher par tous ses attributs à l'ordre social, matériel et religieux. C'est d'un autre, c'est de Dieu lui-même que lui viennent toutes ces conditions de perfection. Mais avec ce qu'il y a de bien en lui, sans lui, il y a aussi ce qu'il en acquiert, au moins en partie, par lui-même, et qu'il ne doit, après Dieu, qu'à sa propre volonté. Grâce, en effet, à la Providence, qui la prévient et la soutient, l'excite et l'encourage, et, de toute façon, la règle, la forme et la fortifie, sans jamais la contraindre, sa volonté, ce qu'il y a de plus humain en lui, de plus semblable à Dieu, se joignant, pour les gouverner, à toutes ses dispositions naturelles, les élève de l'état de dons à celui de mérites, et par la moralité qu'elle leur imprime les érige en vertus. C'est ainsi que, s'emparant de l'intelligence et la conduisant, elle l'amène, par d'habiles et heureux ménagements, à ce degré de raison, où elle a de la gravité pour mieux voir, de la sérénité pour mieux juger, cette calme

et suave perception de ce qu'il y a de meilleur dans le vrai, qui s'appelle la sagesse. C'est ainsi pareillement que gagnant l'amour lui-même et le dirigeant convenablement, elle en fait quelque chose de mieux qu'un simple mouvement du cœur, qu'un instinct de la passion; qu'elle le convertit en ce zèle éclairé et réglé, en cette ardeur tempérée, en cette vive et pure inclination, ce goût exquis pour le juste et l'honnête, qui n'est autre que la bonté; et de la sagesse et de la bonté, que ne tire-t-elle pas, que n'obtient-elle pas, selon les circonstances et les occasions : tempérance, prudence, charité, piété, et sans tout vouloir compter, les plus excellentes habitudes du cœur et de l'esprit, tels sont ses salutaires et bienfaisants effets. Grand bien, par conséquent que la bonne volonté! le plus grand des biens de l'homme, puisqu'elle est toujours quelqu'un des autres, augmenté de tout le prix qui s'attache au mérite.

Qu'est donc, en résumé, le bien qui se voit dans l'homme? C'est ce qu'il est par sa constitution, et ce qu'il devient par sa volonté en conformité avec sa loi; c'est son essence développée et sa destinée accomplie; c'est son âme moralement et librement perfectionnée; d'un mot, c'est l'âme même.

Mais le bien, dans la nature, sera-t-il sans analogie avec le bien dans l'humanité, et aux différences près qui les distinguent l'une de l'autre, n'aura-t-il pas dans la première au moins quelques-uns des traits qui le caractérisent dans la seconde? N'y sera-t-il pas aussi quelque chose comme l'âme, la vive force, la puissance de vie dans son essence et sa destinée régulièrement développées? Rien de plus vraisemblable à penser.

Ainsi d'abord, pour la nature, n'est-ce pas aussi une bonne chose que d'être au lieu de n'être pas, que de par-

ticiper à sa manière, du temps et de l'espace, de la substance et de la cause, que d'avoir en un mot sa place dans la création, et de l'y avoir avec un but marqué et une action réglée ? N'est-ce pas ensuite en elle un autre et plus grand bien, que d'avoir, avec l'être, ses propriétés et ses vertus, ses qualités distinctives, ses facultés même, ou du moins ses puissances actives, telles qu'elles se voient dans les minéraux, les végétaux et les animaux ? Et ce qui fait en tout son bien, n'est-ce pas que dans la hiérarchie de ses règnes divers, depuis le plus humble grain de sable, jusqu'au plus brillant des métaux ; depuis le plus chétif des brins d'herbe, jusqu'au lys en sa magnificence ; depuis le dernier des insectes, jusqu'à l'espèce la plus voisine de l'homme, elle présente en grand nombre des essences développées, et des destinées accomplies ? Et si sans être excellente, et valoir autant que l'homme, elle a cependant son prix, ne peut-on pas dire avec Pascal : « La nature a des perfections, pour montrer qu'elle est une image de Dieu ; » en ajoutant, du reste avec lui, « qu'elle a aussi des défauts pour montrer qu'elle n'en est qu'une image ? »

Le bien dans l'homme c'est l'âme fidèle à son essence et à sa loi ; le bien dans la nature, c'est encore un peu l'âme ou du moins l'analogue de l'âme, la vive force, la vie également fidèle aux principes de son être.

Or s'il en est ainsi du bien dans toute la création, que doit-il en être à son tour dans le créateur lui-même ? Saint Augustin a dit : « O mon Dieu, vous n'avez rien fait que de bon...... car encore que vous n'ayez pas créé les choses dans un égal degré de bonté, elle sont néanmoins toutes bonnes, chacune en particulier et toutes ensemble, puisqu'il est dit de vos ouvrages, qu'après les avoir considérés, vous les avez trouvés très-bons. » Et encore :

« Toutes ces choses sont des dons reçus de mon Dieu ; ce n'est point moi qui me les suis données moi-même ; par conséquent, celui qui les a créées, est souverainement bon, il est lui-même tout mon bien,...... car il n'y a pas de mal en lui, non-seulement au regard de lui-même, mais aussi au regard de cet univers qu'il a fait. » C'est dans ce sens que je raisonnerai et que je dirai aussi : Dieu est bon de tout le bien qu'il a mis dans l'homme et dans la nature ; mais il l'est outre de tout celui qu'il est, comme l'être absolu : ainsi il n'est pas seulement une bonne chose, mais la bonne chose entre toutes et par-dessus toutes, sans comparaison. Et il est tel, par cela même qu'il est, par l'être qu'il possède sans l'avoir reçu, et qu'il a parce qu'il l'a, sans commencement ni fin. C'est cette pensée qu'exprime Fénélon, dans des termes qui marquent bien ce point de la perfection divine, quoique peut-être d'ailleurs, ils ne soient pas sans quelque excès ; tout ce qu'il veut qu'on dise de Dieu, c'est qu'il *est* ; car moins on dit de paroles de lui, plus on dit de choses. « Il *est*, gardez-vous bien d'y rien ajouter,.... s'écrie-t-il, par cela qu'il *est*, tout est dit. Celui qui demande quelque chose de plus, n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir. » Et encore : « Quand je dis de l'être, qu'il est l'être par excellence, j'ai tout dit ; le mot d'infini que j'ai ajouté est un terme presque superflu.... ici qui ajoute au mot d'être ajoute inutilement ; plus on ajoute, plus on diminue ;..... c'est pour ainsi dire dégrader l'être par excellence, que de croire avoir besoin d'ajouter quelque chose, quand on a dit qu'il est (1). » Mais pour plus d'exactitude, et pour ôter au sentiment de Fenélon ce que dans sa pieuse aspiration il peut avoir d'excessif, pour

(1) *Traité de l'existence de Dieu.*

mieux entrer dans la véritable notion de Dieu, et l'estimer excellent, non seulement par son être même, mais aussi par ses attributs, il convient de rapprocher Bossuet de Fenélon et de tempérer par le grand sens et la ferme sagesse de l'un, l'enthousiasme quelquefois un peu exclusif de l'autre. Bossuet dit donc : « Tandis que le concours de plusieurs idées successives est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière, ils ne veulent considérer que l'unique idée de l'être. Il leur faut une notion générale de Dieu, sans attributs ni absolus ni relatifs ; mais que ces raffinés sont grossiers ! Ils ne songent plus que Dieu n'est pas saint, ni sage, ni puissant comme le sont les créatures par des dons particuliers ; mais qu'étant tout par lui-même et sa propre substance, tout l'infini de ce premier être se voit dans chacune de ses perfections. On ne sort jamais des attributs de Dieu, qu'on n'y rentre d'un autre côté et peut-être plus profondément. Aussi n'est-ce pas une étrange ignorance que de dire que les attributs de Dieu empêchent l'accès auprès de lui et le repoussent en son essence ? » C'est pourquoi il ne faut pas diviser en Dieu les perfections, et surtout les retrancher toutes, pour n'en plus conserver qu'une et celle-là même que nous concevons le moins sans les autres, et qui nous touche le moins sans elles, c'est-à-dire l'être pur. « Il ne faut pas, comme dit encore Bossuet, les considérer par vues distinctes, mais les réunir et seulement aider, en les partageant dans le discours, la faiblesse humaine, qui ne peut tout porter à la fois. » Le Dieu bon, puis-je maintenant bien reprendre, est donc certainement celui qui *est*, mais il n'est pas seulement celui qui *est*, il est aussi celui qui *fait*, qui est le créateur, comme il est l'incréé, qui à l'un de ces titres a sa perfection, comme à l'autre. Le Dieu bon est celui qui a en soi, pour créer, l'éternité ou la perfec-

tion du temps, l'immensité ou la perfection de l'espace, la toute sagesse ou la perfection de l'intelligence, la toute bonté ou la perfection de l'amour, et la pleine liberté et la pleine puissance; qui est tout entier et avec tous ses attributs dans la production, la conduite et la consommation de son œuvre, le Dieu bon est en un mot une âme, mais une âme d'un genre à part, et qui absolue en elle-même, a dès le principe son essence et son action pour une fin, ce que je n'oserais appeler sa destinée, mais ce que je nommerai bien sa providence, les a, dis-je, accomplies et parfaites; à la différence des créatures, même les meilleures, qui ne sont jamais bonnes que relativement, successivement, par progrès laborieux, et toujours plus ou moins limités. Pour Dieu, point de progrès, point d'avancement, point de commencement suivi d'un plus ou moins long achèvement; jamais en puissance, toujours en acte, il est un bien tout venu, si on me permet de le dire, et jamais à venir, sans début et sans terme, comme aussi sans défaut, dans la simplicité et la continuité de son infinie excellence.

Tel est le bien en Dieu. J'ai ailleurs traité cette question : ce que prouve en Dieu le bien qui se voit dans l'homme, et implicitement aussi celui qui se voit dans la nature. Je n'y reviendrai pas ici, je me borne à renvoyer, au lieu même ou je m'en suis occupé, (*Traité de la Providence.*) mais je rappellerai, en la reproduisant, la conclusion de toute cette discussion, parce qu'elle rentre dans mon sujet et je dirai que par tout ce qu'ils ont de bon, l'homme et la nature prouvent un Dieu plein de bonté; et que par ce qu'ils renferment de mal, ils ne prouvent pas autre chose, attendu que mal comme bien, tout se concilie dans la création avec la perfection infinie et absolue du créateur. A quoi j'ajouterai ces deux passages de St Augustin,

qui ne me seront certes pas d'un médiocre appui : « Si toutes les choses de la terre, dit-il, se taisaient après nous avoir parlé, et nous avoir rendus attentifs à écouter celui de qui elles tiennent l'être, et que lui seul nous parlât, non plus par elles, mais par lui-même, en sorte que nous entendissions sa parole non par un langage mortel, ni par la voix d'un ange, ni par celle du tonnerre, ni par l'énigme d'une parabole, mais que lui-même, que nous aimons en elles, nous parlât sans elles..... si cette sublime contemplation continuait, et que toutes les autres vues de l'esprit, ayant cessé, celle-là seule absorbât l'âme et la comblât d'une joie tout intérieure et toute divine... ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole de l'Écriture : « Entrons dans la joie du seigneur (1). » Et ailleurs : « Qu'est-ce que j'aime quand je vous aime ? ce n'est ni tout ce que les lieux renferment de beau, ni tout ce que les temps nous offrent d'agréable, ce n'est ni cet éclat de la lumière qui donne tant de plaisir à nos yeux, ni la douce harmonie des sons, ni l'odeur des fleurs, ni la manne, ni le miel, ni tout ce qui peut plaire dans les voluptés de la chair. Ce n'est rien de tout cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu ; et cependant c'est une lumière une harmonie, un parfum, et une volupté que j'aime en lui ; mais une volupté, un parfum, une harmonie et une lumière qui ne se trouvent que dans mon cœur..... Voilà ce que j'aime dans mon Dieu. Et qu'est-ce que cela ? Je l'ai demandé à la terre et elle m'a répondu : « Ce n'est pas moi ; » et tout ce qu'elle contient m'a fait la même réponse. Je l'ai demandé à la mer et aux abîmes, et ils m'ont répondu : « Nous ne sommes pas votre Dieu ; cherchez-le au-dessus de nous. » Je l'ai de-

(1) *Confessions.*

mandé à l'air que nous respirons, et aux oiseaux qui le peuplent et ils m'ont répondu également : « Nous ne sommes pas Dieu. » Je l'ai demandé au ciel, au soleil, à la lune et aux étoiles, et ils m'ont toujours répondu : « Nous ne sommes pas non plus la divinité que vous cherchez. » Je me suis adressé à tous les objets qui m'environnent et leur ai dit : « Puisque vous n'êtes pas mon Dieu, apprenez-moi au moins, je vous prie, quelque chose de lui, et ils se sont écriés tout d'une voix : « C'est celui qui nous a créés. »........... Mais, ô mon âme, c'est à toi que je parle avant tout parce que tu es au corps, comme la vie, qui le soutient et l'anime et que Dieu est la vie même de la vie (1). » Ainsi s'exprime saint Augustin. C'est sous la forme d'*élévation* une véritable démonstration, qui revient à dire que ce que nous aimons en Dieu est un bien qui a des traces sans doute et des traces éclatantes dans la nature et dans l'humanité, mais qui n'est cependant celui ni de l'un ni de l'autre, qui les surpasse souverainement, n'en diffère sans doute pas en essence, mais s'en distingue en degrés, comme l'infini du fini.

Tel est le bien dans l'homme, dans la nature et dans Dieu. Ce qu'il y offre de commun et par conséquent de général, c'est d'y être en son fond l'âme ou l'analogue de l'âme, la vive force, dans son essence et son action développée ; c'est d'y être l'âme dans sa perfection relative ou absolue.

Si donc ce que nous aimons est le bien, il nous est maintenant facile de donner une solution plus nette et plus précise à cette question : Qu'aimons nous ? En toute chose, ce que nous aimons, c'est l'âme ou l'analogue de l'âme ; c'est le principe d'action, qui est à la racine de

(1) *Confessions.*

tout être, s'y développe dans son essence et y accomplit sa destinée. Sainte Thérèse a dit : « L'amour qui a Dieu pour objet, est comme une flèche que l'âme tire à son Dieu. » L'amour en tout est ainsi fait; c'est un acte, c'est un trait incessamment tourné vers le but qui l'attire et qui n'est autre que l'âme; il n'en est diverti que par des illusions, des déceptions, de trompeuses apparences. Par son inclination naturelle c'est à l'âme qu'il se porte, qu'il s'attache et se fixe. Tous ses mouvements sont vers l'âme, et quand parmi ses égarements il vient à s'apercevoir que ce n'est pas l'âme, son vrai bien qu'il poursuit et recherche, mais l'ombre, le fantôme, l'enveloppe grossière de ce bien, il se retire triste et honteux; triste et honteux aussi, quand c'est l'âme en effet, mais l'âme dégradée, corrompue et déchue.

C'est l'âme que nous aimons avant tout et par-dessus tout, l'âme en elle-même et pour elle-même; mais c'est aussi avec elle et pour elle, ce qui en participe et la sert, ce qui en reçoit par communication comme un souffle de spiritualité. Seulement, comme je viens de le dire, il arrive fréquemment que l'amour se méprend, et qu'où il croit saisir l'âme, il ne trouve que le corps, et se perd à l'aimer; non, sans doute qu'il doive ne faire aucun état du corps et le regarder comme chose indifférente ou mauvaise; son erreur est de l'aimer comme l'âme, à la place de l'âme, ou de préférence à l'âme.

C'est ainsi qu'il nous arrive d'aimer dans l'homme au lieu de ce qui est vraiment lui, de sa vraie personne, de son âme, ce qui n'en est que l'expression et l'instrument, sa fausse personne, son corps; et quant à Dieu lui-même de l'adorer dans son œuvre et non dans son essence, dans ce qu'il a *fait* et non dans ce qu'il *est;* double espèce d'idolatrie, double amour trompeur, qui prend l'ombre

pour la réalité, la forme pour le fond, une vaine apparence de Dieu et de l'homme pour Dieu et l'homme eux-mêmes.

Mais quels que soient ces aveuglements et ces égarements de l'amour, il n'en est pas moins vrai, que l'objet constant auquel il tend par sa nature est l'âme ou l'analogue de l'âme à l'état de perfection.

C'est l'âme que nous aimons ; mais c'est aussi l'âme qui aime. L'amour n'est donc au fond qu'un mouvement d'âme à âme, qu'un doux commerce des âmes, unies heureusement entre elles pour leur mutuelle perfection. C'est pourquoi à s'aimer, les âmes ne peuvent que gagner ; comme à ne pas s'aimer, elles ne peuvent que s'altérer. Ne pas s'aimer pour elles, c'est rester seules en elles-mêmes, et la solitude, c'est la faiblesse, la privation, le mal. Aimer est donc un acte de la plus haute spiritualité, et qui fait qu'en se liant, les âmes se complètent et n'en deviennent que plus fidèles à leur essence et à leur loi. La société des âmes par l'amour, voilà leur vraie vie ; comme la division, la séparation, la discorde et la solitude, voilà leur infirmité, leur péril et leur perte.

Ce que nous aimons, c'est le bien ; ce n'est cependant pas le bien sans un certain caractère, sans un certain rapport avec nous, qui nous le rende, comme le dit Bossuet, communicatif de lui-même et par conséquent bienfaisant. Autrement, du moins nous ne l'aimons que d'un amour vague et sans chaleur ; nous sommes disposés à l'aimer plutôt que nous ne l'aimons. Nous ne l'aimons véritablement, nous ne l'aimons en *acte*, que quand de l'espèce d'abstraction où le conçoit notre raison, il nous devient par le sentiment plus prochain, plus intime, plus présent en quelque sorte, qu'il nous va plus au cœur, et de géné-

ral qu'il était, se faisant particulier et nôtre, il nous tient, nous intéresse, et nous touche de plus près. Plus il a de ces liens, de ces rapports sensibles avec nous, plus aussi nous l'aimons. C'est pourquoi toutes choses égales d'ailleurs, nous l'aimons plus précisément dans les personnes de la famille que dans celles de la cité, et dans celles-ci que dans les étrangers ; c'est pourquoi aussi nous l'aimons mieux dans une nature qui nous entoure, nous enveloppe et nous presse de ses bienfaits, qui est comme notre mère et notre nourrice, que dans une nature dont nous ne recevons que de loin le concours indirect. C'est pourquoi encore nous aimons mieux le Dieu de nos pères et de nôtre foyer domestique, le Dieu qui habite en nous, qui vit et agit en nous, qui nous est comme une société au plus profond de notre âme, que le Dieu qui nous apparaît sans attributs marqués, sans caractère défini, sans rien de familier et d'intime avec nous, que le Dieu solitaire et qui nous laisse seuls. Ce que nous aimons réellement, c'est dans chacun de ces genres, le bien qui vient à nous, se fait à nous, se lie et se relie à nous pour nous mieux appartenir ; qui devient, si on peut le dire, père et mère pour nous, personne de la famille, concitoyen et ami ; qui devient également pour nous le sol natal, le champ de nos pères, notre pays, notre lieu propre, le théâtre de toute notre destinée ; qui devient enfin le Dieu de nos pénates, de notre patrie, et mieux encore le Dieu de notre âme, de ses besoins, de ses faiblesses et de ses fautes, la soulageant dans les unes et la corrigeant dans les autres, et, en tout, usant envers nous de son infinie providence avec une bienveillance particulière.

Voilà le bien que nous aimons d'un amour certain et défini. Ainsi le bien toujours en soi aimable, n'est cependant véritablement aimé, que quand il est avec nous dans

de telles relations qu'elles nous le rendent personnellement attrayant et bienfaisant. — Aimer est un mouvement qui par première impulsion ne tend qu'à l'union, et qui n'aurait jamais d'autre détermination, si dans les objets qui l'excitent, il n'y avait que du bien ; car à l'égard du bien il ne peut pas y avoir deux dispositions, il n'y en a qu'une, l'inclination. Et cependant, comme nous l'avons vu, aimer est aussi, au moins par accident, répugner et repousser. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas que du bien ; et si l'on souffre, si l'on hait, si l'on regrette, si l'on craint, s'il y a tant d'affections et de passions malveillantes, c'est qu'avec le bien il y en a la privation, c'est qu'avec le positif il y a le négatif de l'être, selon l'expression de Fenélon, c'est qu'il y a en un mot le mal, lequel n'est en effet qu'une limitation extrême et une profonde diminution du bien. L'amour en paix, en satisfaction, en plein cours d'union, accuse pour objet un bien qui, au moins en somme et relativement, peut passer pour parfait. Mais l'amour en contrariété, en peine et en aversion, témoigne d'un bien qui ne le contente pas, qui ne lui suffit pas, qui lui manque, qui le prive, qui en un mot est un mal. L'homme et la nature sont des biens, mais ces biens sont finis, mais ils sont variables ; ils ont des bornes nécessaires, et dans ces bornes mêmes ils peuvent être bornés ; ils peuvent l'être jusqu'à devenir ce qu'il y a de moins bon dans leur genre ; ils peuvent de limitations en limitations, de privations en privations, de défauts en défauts, en être réduits à n'être presque plus des biens, à n'être que des biens négatifs, c'est-à-dire des maux. Telles sont en effet les mauvaises âmes, tels sont aussi les mauvais corps, telles sont toutes ces choses, qui par essence sont bonnes, mais qui par accident et corruption deviennent tristes et fâcheuses. De là leur impression sur l'amour, la peine ou

la négation de la joie, la haine ou la négation de l'inclination, et toutes ces affections négatives ou répulsives qu'elles déterminent dans notre âme. Si donc notre amour a parfois quelque chose d'hostile et de malveillant à l'égard de l'homme et de la nature, c'est que dans l'homme et dans la nature il trouve du mal, une cause de souffrance, un objet qui le blesse.

Quant à Dieu, il est en lui-même un bien infini et immuable, absolument parfait; mais ce qu'il est en lui-même, il ne l'est pas également dans ses manifestations, dans ses relations avec nous, dans ses manières de se faire connaître, et surtout il ne l'est pas dans les vues de notre esprit, souvent si mensongères. Il peut selon ses desseins, et pour les mieux conduire, se révéler, se déclarer plus ou moins à notre âme, se rendre selon les temps, les lieux et les personnes, plus ou moins visiblement présent, facile et bienfaisant; il peut nous laisser à désirer, à espérer et à craindre, se retirer de nous, se refuser à nous, nous frapper et nous affliger pour nous éprouver ou nous corriger. De là dans notre cœur ces tristesses mystérieuses, qui, si nous ne savons les comprendre et les bien prendre, les adoucir par la prière, la résignation et l'humilité, se tournent malheureusement en ces haines impies et en ces révoltes sacriléges, dont il arrive que le souverain bien lui-même devient parfois, pour nos esprits éperdus, superbes et irrités, l'objet détesté. De là, je n'ose pas dire, toute cette religion de l'orgueil et de la colère; car il n'y a pas de religion sans pieuse douceur, mais tous ces mouvements hostiles d'une passion misérable et rebelle à l'égard de celui auquel nous ne devrions qu'amour.

Maintenant si je ne l'avais fait plus haut en traitant de l'amour, ce serait ici le lieu de présenter quelques remarques sur le bien abondant, sur le bien défaillant

et le rapport qu'ils ont l'un et l'autre avec la faculté d'aimer; mais j'en ai assez parlé, pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Je me hâte donc de conclure sur toute cette question et je dis, ou plutôt je répète, pour mieux marquer la solution à laquelle je suis parvenu, que le bien est en chaque chose son essence développée, sa destinée accomplie, la perfection propre de son être, et pour plus de précision, que c'est l'âme ou l'analogue de l'âme, tout principe d'action fidèle à sa nature; que c'est l'âme en Dieu, mais l'âme absolue dans tous ses attributs; l'âme en l'homme, mais avec son excellence relative et bornée; encore un peu l'âme, mais surtout la simple force, également en action selon les lois qui lui sont propres, dans les animaux, les végétaux, les minéraux, en un mot, la nature.

Cette conclusion, jointe à celle que j'ai d'abord proposée au sujet de l'amour, me ramène à Helvétius, en vue duquel je les ai l'une et l'autre établies, et me permet une nouvelle appréciation de la doctrine de son deuxième discours.

Il a avancé bien des paradoxes. La plupart, sans crédit, méritent à peine l'examen. Mais s'il en est un qui ait eu d'abord, et qui ait conservé par la suite une certaine faveur, parce que malheureusement il touche à un des côtés les plus fâcheux de la nature humaine, le flatte et le caresse, c'est sa théorie de l'intérêt, c'est sa philosophie de l'amour. Voilà pourquoi après l'avoir repoussée par les raisons qu'on lui objecte d'ordinaire et qui ont certes leur solidité, j'ai cru devoir essayer en outre d'une autre manière de la combattre, et opposer dogmatiquement un système à un autre. Si donc en s'appuyant sur les principes que je viens de développer, on veut faire un retour sur ceux que soutient Helvétius, on se rappellera qu'à la

double question : Qu'est-ce qu'aimer et qu'aimons-nous? il répond par cette double solution : aimer c'est sentir, être affecté dans ses sens, éprouver un mouvement de sensibilité physique; être aimé, c'est avoir les qualités qui conviennent à cette sensibilité, c'est être physiquement bon, plus simplement c'est être utile.

L'utile, voilà selon lui, l'unique objet de l'amour; l'âme réduite à l'organisation, ou mieux encore les organes, en voilà le sujet; par conséquent, l'amour lui-même n'est qu'un rapport d'union d'un corps à un autre corps, du corps qui demande l'utile, à celui qui le fournit. Or, si comme je crois l'avoir assez clairement démontré, c'est en nous le bien qui aime, mais le bien tout entier, et non pas seulement du bien, ce qui n'en est qu'un élément, et le moindre assurément, c'est-à-dire le bien physique; et si c'est également le bien en général, toute espèce de bien et non pas seulement l'utile, le dernier de tous, qui est l'objet de l'amour; ou ce qui revient au même, si c'est d'un côté l'âme, dans le plus pur de son essence, et de l'autre l'âme encore dans sa perfection, qui aime et qui est aimée, il y a une première et capitale objection à adresser à Helvétius, c'est qu'il n'a entendu de l'amour ni l'un ni l'autre terme, ni celui qui l'éprouve, ni celui qui l'excite, ni le bien qui est en nous, ni le bien hors de nous; il a pris dans tous deux la partie pour le tout, et cette partie là même il l'a mal comprise, précisément parce qu'il l'a admise à l'exclusion de toute autre, puisqu'il est vrai que soit en nous, soit hors de nous; le bien physique ou l'utile n'a sa valeur et son prix, qu'à la condition d'autres biens auxquels il se subordonne, tels que le juste, l'honnête, le beau et le divin; et ce qui est encore la même objection, mais sous une autre forme, qui ne la rend que plus pressante, ce n'est pas le corps

qui aime, ce n'est pas le corps qui est aimé; le corps n'aime pas, il ne fait que céder à l'amour; le corps n'est pas aimé, au moins en lui-même et pour lui-même, il ne l'est que comme expression, instrument et moyen d'un principe supérieur qui seul a en soi et par soi la vertu de l'attrait. Il n'y a que l'âme qui aime, que l'âme ou l'analogue de l'âme qui, à son tour, soit aimée. L'âme au double point de vue du sujet et de l'objet, voilà le fond de l'amour. Ce fond a échappé à Helvétius, qui n'en a pu donner qu'une fausse et fâcheuse explication; car non-seulement il l'a méconnu, mais avili et ravalé. Une des grandeurs de l'homme est l'amour, mais l'amour dans sa vérité et sa pureté tout ensemble; par sa théorie, Helvétius en a fait un des abaissements. Qu'est-ce qu'aimer en effet, quand ce n'est plus en nous la sagesse, la bonté, la charité, la justice, la piété, l'âme même en son bien, qui aime et qui en aimant aspire à devenir meilleure; mais quand il n'y a que le corps qui gravite vers le corps, quand il n'y a que l'animal qui recherche l'animal, quand tout dans ce sentiment, motif, moyen et but, se réduit à quelque chose d'organique et de matériel?

Ce n'est plus vraiment aimer, ce n'est plus moralement s'émouvoir, aspirer et se porter de cœur au bien; ce n'est plus que se livrer à l'instinct de la chair, ce n'est plus s'élever, mais s'abaisser. Aimer ainsi n'est plus une des grandeurs de l'homme, ce n'est réellement qu'une de ses plus humbles nécessités.

Mais il est une objection encore à faire à Helvétius, toujours en vertu de la même théorie.

Sans doute, aimer est toujours pour une part s'aimer, au sens plausible et vrai où j'ai essayé de le montrer, et l'amour ne nous a certainement pas été donné pour nous vider de nous-mêmes, selon l'expression de Bossuet, et

nous rendre indifférents à notre propre destinée. Etre soi et n'avoir pas l'amour de soi serait une contradiction et une inutilité; être soi et ne pas s'aimer, autant vaudrait n'être pas soi.

Il est donc conséquent et légitime à la fois, qu'il y ait du *moi* dans l'amour; mais il ne l'est pas moins, qu'il y entre aussi autre chose. S'aimer et aimer en même temps un autre bien que le sien, autant et plus que le sien, selon les règles de la justice; ne pas s'aimer par suite comme l'unique et le souverain bien, mais comme un bien qui a grand besoin d'appui, de concours, de pitié, d'indulgence; ne pas compter dans son cœur les autres pour rien et soi pour tout, mais se compter soi-même pour peu et les autres pour beaucoup et Dieu surtout pour l'infini, voilà encore selon le langage de Bossuet, l'ordre et la rectitude dans l'amour.

Mais n'aimer au fond que soi, comme le veut Helvétius; avec soi n'aimer ni Dieu, qu'on n'admet pas, ni l'homme qu'on n'admet guère; et en soi n'aimer que le moindre de soi-même, le bien sensible, le corps, voilà ce qui n'est plus l'ordre, ce qui n'est plus le droit ni le juste. D'autres ont pu prêcher l'amour à l'exclusion du moi; c'était une chimère, mais qui avait du moins sa délicate spiritualité; pour lui, il a prêché l'amour à l'exclusion ou du moins avec le mépris de toute autre chose que soi; chimère aussi, mais celle-là grossière, sans grandeur, et en un point sacrilége. Helvétius, je n'ai pas besoin de le dire, est tout le contraire d'un mystique, il ne raffine pas sur l'amour; mais il n'en est pas mieux dans le vrai, et erreur pour erreur, j'avoue que je préfère celle qui a un moment égaré la belle âme de Fenélon, à celle où s'est perdue l'âme un peu plus mondaine, de l'auteur du *Livre de l'Esprit*. L'une a pu inspirer les *maximes des saints*,

l'autre dicter ces autres *maximes*, d'un caractère un peu différent, écrites par un courtisan chagrin, et déçu dans ses vues. Ce sont deux excès, mais vers l'un desquels il ne me paraît pas qu'Helvétius, sur les pas et à la suite de La Rochefoucauld, mais plus faible et moins piquant, doive nous faire pencher et nous entraîner.

Ainsi, en résumé, Helvétius n'a donné de la question de l'amour, par la sensibilité physique d'une part et l'utile de l'autre, qu'une solution très-imparfaite; il n'a bien vu ni ce que c'est qu'aimer, ni ce que c'est que l'on aime; il n'a pas dit à cet égard le secret de tout le monde, mais tout au plus et à peine celui de quelques-uns, si même au fond jamais, c'est celui de personne; et pour toute doctrine il est arrivé à une sorte d'égoïsme sensualiste, dont je vais laisser à un autre le soin de faire sentir à sa manière les dangereuses conséquences. Un jour Voltaire déjà vieux, et auquel une plus longue expérience de la vie, une certaine impatience des choses fausses et une sorte de révolte de conscience contre les choses mauvaises, arrachaient parfois de ces mots qui étaient toute une protestation contre les maximes quelque peu téméraires des plus aventureux de ses amis, était à table, à souper, et écoutait en silence ses commensaux, dans leurs propos, lorsque tout d'un coup, et comme pour leur donner une leçon indirecte, mais cependant assez parlante, il fit sortir ses domestiques et dit : « Maintenant, messieurs, continuez ; mais comme je ne veux pas être égorgé cette nuit par mes domestiques, il est bon qu'ils ne vous écoutent pas (1). »

(1) Mémoires de Mallet du Pan, qui donne au reste une autre version que voici : « Pardon, messieurs, mais je veux que mes laquais croient à la conscience et à Dieu. »

Ce n'était donc pas là le vrai secret des cœurs, ce secret de tout le monde et bon à tout le monde; c'en était un faux et fâcheux, que Voltaire avait raison de vouloir tenir caché : n'aimer que soi, et en soi ce qu'il y a de moins bon, n'est certainement pas la vérité en matière de sentiment; et Helvétius s'est grossièrement et gravement trompé, quand il l'a supposé. L'homme est autre et vaut mieux, et doit être autrement entendu et estimé.

Aussi, je l'avoue, ce n'est pas sans une certaine satisfaction et sans une sorte de consolation, que je crois avoir pour ma faible part, mis à nu et combattu cette opinion d'Helvétius.

Je m'en sens maintenant d'autant mieux disposé à passer à l'examen de ses deux derniers *discours*.

---

*Les deux derniers discours du livre de l'*ESPRIT*. — Le livre de l'*HOMME.

On se le rappelle, dans son troisième discours, Helvétius se propose de rechercher si l'esprit, toujours au sens particulier dans lequel il l'entend, est un don de la nature ou un effet de l'éducation, et par conséquent si les inégalités, qui se voient à cet égard parmi les hommes, tiennent à l'une ou à l'autre de ces causes.

Sa réponse à cette question est d'abord très-simple, mais elle se complique ensuite, en se développant, d'une foule d'explications et même de digressions qui finissent par se multiplier ou s'étendre démesurément.

Ainsi, en thèse générale, il n'hésite pas à affirmer que si la nature par les sens, par la sensibilité qu'il lui suppose,

nous donne à tous de l'esprit, c'est-à-dire des idées, elle ne nous le répartit cependant pas avec ces différences de tout ordre, qui se remarquent entre nous ; qu'elle ne nous forme pas, par exemple, les uns stupides, les autres spirituels, les uns poètes, les autres géomètres, qu'elle nous fait plutôt tous à peu près également capables des mêmes pensées, également aptes aux mêmes talents; mais que c'est l'éducation, ou l'ensemble des circonstances au milieu desquelles nous sommes élevés, qui produit ces inégalités ; car rien de plus divers que ces circonstances, tandis que la nature, chez tous à peu près uniforme, n'offre des uns aux autres, que d'inappréciables différences.

Telle est l'opinion d'Helvétius; mais si parfaite confiance qu'il ait dans cette opinion, il n'est pas cependant sans prévoir les difficultés qu'elle doit soulever, et c'est pour les résoudre qu'il prodigue sans mesure ces raisonnements et ces développements qui, pour abonder sous sa plume, n'en répandent pas dans son discours plus de démonstration et de lumière.

En effet il soutient, sans même être arrêté par l'espèce de contradiction dans laquelle il tombe dès l'abord, que la sensibilité physique, qui cependant selon lui est le principe producteur, la faculté génératrice des idées, n'entre pour rien, par ses qualités propres, dans les différents genres de mérites ou de distinctions de l'esprit, et que le plus ou moins de finesse, de délicatesse et de vivacité qu'elle possède, reste étranger au plus ou moins de justesse, de force, d'étendue ou de pénétration de l'intelligence. Et ce qu'il dit de la sensibilité, il le dit également de la mémoire, qui n'est au surplus à ses yeux que la sensibilité continuée; ce qui lui fait avancer que chez tous les hommes primitivement elle est à peu près la

même, et que, si ultérieurement elle offre des uns aux autres de plus ou moins grandes différences, cela tient au plus ou moins de soin et d'art avec lequel elle a été cultivée chez chacun d'eux ; de sorte que par exemple, à ses yeux, « toutes les grandes mémoires sont artificielles. » Il raisonne encore de l'attention comme de la sensibilité et de la mémoire. Il pense qu'à l'origine elle diffère très-peu d'un individu à un autre, et que si par la suite elle laisse voir de très-grandes inégalités, ce n'est pas à son essence même, mais aux passions qui l'excitent qu'il faut les attribuer. Les passions en effet sont, selon lui, le grand mobile du monde moral ; « elles sont, dit-il, dans le monde moral, ce que dans le monde physique est le mouvement ; il crée, anéantit, conserve et anime tout ; ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral. » Les passions fortes surtout, continue-t-il, font la supériorité d'esprit des hommes qu'elles enflamment sur les gens sensés ; si bien même qu'ils deviennent stupides quand ils cessent d'en être animés.

Serait-ce donc, par hasard, que les passions qui, en principe inégales dans chaque individu, seraient ainsi la cause, et la cause naturelle de l'inégalité des esprits? Nullement, répond encore Helvétius, « car, dit-il, il est bon d'observer qu'en fait de passions, les hommes ne diffèrent peut-être pas entre eux autant qu'on le suppose. » Ce qui veut dire au fond et pour entrer rigoureusement dans la pensée de l'auteur, que les hommes ne diffèrent pas plus entre eux naturellement par les passions, que par l'attention, la mémoire et la sensibilité physique à laquelle d'ailleurs tout revient.

Si donc les passions contribuent pour une large part à l'inégalité des intelligences, cela ne tient pas au caractère qu'elles ont originellement, mais à celui qu'elles pren-

nent avec le temps, et sous l'action des circonstances, au milieu desquelles elles se développent, et afin de mieux prouver que ce ne sont pas les passions à leur état primitif, mais les passions à leur état actuel et artificiel, qui déterminent dans les esprits les différences qu'on y observe. Helvétius les analyse de manière à montrer qu'elles ne sont toutes au début que de la sensibilité physique, que de la peine ou du plaisir physique, et que par conséquent alors elles se ressemblent à peu près toutes. Et à cette occasion il s'efforce, en prenant une à une les principales des passions qu'il appelle artificielles, telles que l'avarice, l'ambition et l'amitié, de les expliquer et de les apprécier de manière à les résoudre toutes dans une affection purement sensible. Ainsi l'ambition ne naît selon lui, que du désir de jouir, ou de la peur de souffrir, non pas dans son honneur, dans sa considération, dans sa gloire, dans un grand dessein à tenter, dans sa patrie à défendre, ou sa foi à venger, dans quelque chose en un mot de spirituel et de moral; non, mais dans ses appétits, dans ses besoins et dans ses plus vulgaires nécessités physiques. L'ambitieux n'aspire aux grandeurs que pour les richesses, et aux richesses que pour les plaisirs, pour celui des femmes particulièrement : attendu, dit Helvétius, « que si le grand ressort de l'ambition chez les sauvages est la faim, chez les peuples policés, c'est l'amour des femmes. » Sous forme de l'ambition, l'orgueil n'est lui-même, quoiqu'il prétende, qu'une aspiration au bien-être matériel. Curtius est un orgueilleux, qui se précipite à la mort parce qu'il est las de la vie, et qu'il désire s'en délivrer par une action d'éclat, dont la perspective lui plaît et flatte sa sensibilité. C'est un cas de spleen, sous apparence de fanatisme politique, avec un fond de sensualisme pour principe et pour mobile. La disposition au

martyre n'est également qu'un certain goût de l'orgueil pour les jouissances des sens, qu'on espère se procurer, en prenant place parmi lès dieux; singulier goût, il est vrai, et qui prend pour se satisfaire un bien étrange moyen, puisque ce n'est pas moins que le corps, que les sens, que l'instrument même de ces jouissances, qu'on sacrifie pour lés acquérir dans un avenir inconnu, si ce n'est même impossible, du moins au point de vue de ce système.

Et l'amitié est comme l'ambition; elle n'est pas plus généreuse; elle n'est aussi en principe que de la sensibilité physique. Selon Helvétius en effet, on a des amis de plus d'une sorte; on en a d'argent, de crédit, de jeu, de travail et d'étude etc.; mais c'est toujours en vue de sa propre utilité. « On en a de curiosité, ce sont ses termes, car en amitié comme en amour on fait souvent son roman; on en cherche partout le héros; on s'accroche au premier venu; on l'aime tant qu'on ne le connaît pas, et qu'on est curieux de le connaître; la curiosité une fois satisfaite, on s'en dégoûte; » pure affaire de plaisir, manière comme une autre d'affecter agréablement sa sensibilité physique; et en général, « en considérant l'amitié, c'est toujours Helvétius qui parle, comme un besoin réciproque, on ne peut se cacher que dans un long espace de temps, il est très-difficile que le même besoin, par conséquent la même amitié subsiste; » aussi, a dit un homme d'esprit, des paroles duquel il s'appuie ici avec une sorte de complaisance et de satisfaction : « Ceux qui veulent être vivement aimés, doivent en amitié comme en amour avoir beaucoup de passades et point de passions » (p. 126). Toute amitié née d'un besoin se règle donc sur ce besoin; le besoin est la mesure de ce sentiment (p. 127 et 135). Mais, dira-t-on, le besoin n'est pas physique;

qu'est-ce qu'un ami ? un parent de notre choix ; on désire un ami, pour vivre pour ainsi dire en lui, pour épancher notre âme dans la sienne, etc. Cette passion n'est donc pas fondée sur la crainte de la douleur ou l'amour du plaisir physique ? Non, en apparence, répond Helvétius ; mais en réalité, il s'agit toujours de se procurer un plaisir ou de s'épargner une peine de ce genre ; il n'y en a d'ailleurs pas d'autres, et l'amitié n'est elle-même qu'un effet de la sensibilité physique (p. 137 et 136, dat. 2).

Mais j'ai assez suivi l'auteur dans cette espèce de digression et je reviens à son point, qui est que les passions, au moins dans la nature, et avant qu'elles deviennent factices, ne mettent point entre les hommes de véritables différences. Ce n'est pas en effet, selon lui, la nature, mais la société et les gouvernements, qui modifient les passions et par les passions toutes les autres facultés de l'homme. Et à ce sujet il disserte, à n'en pas finir, sur les gouvernements despotiques et les gouvernements libres, traite de la politique à sa manière et en fait à sa thèse les plus étranges applications. Il va sans dire que je ne m'engagerai pas sur ses traces dans toutes les discussions auxquelles il se livre, véritables hors-d'œuvre, qui n'enrichissent ni ne fortifient son ouvrage, qui le surchargent au contraire. Ce sont bien des longueurs de trop, et pas une démonstration de plus. Helvétius n'est pas plus heureux dans ce genre de preuves que dans les autres ; pas plus quand il raisonne de politique, que quand il parle de morale, de métaphysique ou de physiologie, il ne se distingue par une grande exactitude de logique. En voici deux exemples, entre autres. Il suppose qu'on lui demande pourquoi, si l'éducation a la vertu qu'il lui attribue, on voit en France sur 15 ou 18,000,000

d'âmes, si peu de grands hommes dans tous les genres (p. 231). — Réponse : En France il n'y a que Paris qui réunisse les circonstances et les moyens d'éducation convenables ; il n'y a donc que 800,000 âmes qui puissent en profiter. Mais de ce nombre il faut d'abord retrancher les femmes qui en forment la moitié ; et puis les enfants, les vieillards, les artisans, les manœuvres, les domestiques, les moines, les soldats et les riches, qui en font aussi une bonne partie. On arrivera ainsi à un très-petit nombre d'individus, à peine 6,000, animés du désir de s'instruire, à un degré suffisant, et en éliminant encore de ce chiffre tous ceux que des raisons particulières permettent d'en retrancher, on finira par savoir, dit Helvétius, pourquoi « une multitude de circonstances, dont le concours est nécessaire pour produire les grands hommes, manquant, les gens de génie sont aussi rares en France. » (p. 234). Je ne sais si la statistique ainsi faite obtiendrait un grand crédit, mais ce qu'il y a de certain c'est qu'elle ne fournit pas à Helvétius un argument bien plus puissant que celui du pourquoi dont s'amuse Molière. L'autre exemple que je citerai, est son opposition à Montesquieu sur la question des climats. A coup sûr, s'il est un point sur lequel il semble qu'Helvétius ait dû suivre l'auteur de l'*Esprit des lois*, c'est celui-là ; puisque d'après son système, l'homme n'est que sensation, organisation et matière, chose par conséquent nécessairement en prise à cet ensemble de causes physiques, qu'on appelle le climat. Eh bien ! non, c'est tout le contraire que soutient Helvétius, un peu, il est vrai, à l'adresse et à l'intention de Montesquieu, à la suite duquel il ne voudrait pas paraître se placer, et qu'il regarde assez volontiers comme un émule, auquel il se compare sans trop d'embarras, et qu'il contredit sans trop de difficulté.

11

Mais il est temps que j'arrive à la conclusion de tout ce discours, qui est « que le génie est commun, mais que les circonstances propres à le développer sont rares; » à quoi il ajoute que l'amour du paradoxe ne l'a pas conduit à cette conclusion, mais le seul désir du bonheur des hommes.

Mais conclusion et discours, avant d'en rien discuter, je voudrais pour en finir avec toutes ces analyses, dire encore rapidement un mot du quatrième et dernier discours du livre de l'*Esprit*, qui n'offre, au surplus, rien de neuf, et qui pourrait très-bien se rattacher comme appendice au premier.

Il y s'agit des différents sens dans lesquels est pris le mot *Esprit*. L'auteur y parle d'abord du génie, auprès duquel « le hasard remplit, dit-il, l'office de ces vents, qui dispersés aux quatre coins du monde, s'y chargent de matières inflammables, qui composent les météores. Ces matières, poussées vaguement dans les airs, n'y produisent aucun effet jusqu'au moment où, par des souffles contraires, portées impétueusement les unes contre les autres, elles se choquent en un point; alors l'éclair s'allume et brille et l'horizon est éclairé », ce qui prouve, selon Helvétius, que si le génie est dans la nature, s'il y est même commun, c'est l'éducation ou quelque chose comme un ouragan qui le produit et le développe : il parle ensuite de l'imagination, du sentiment, de l'esprit proprement dit, de l'esprit fin, de l'esprit fort, de l'esprit lumineux, du bel esprit, de l'esprit juste : sous ce dernier titre il prétend établir que dans les questions compliquées il ne suffit pas, pour bien voir, d'avoir l'esprit juste; qu'en général les hommes sont sujets à s'enorgueillir de la justesse de leur esprit, et à donner à cette qualité la préférence sur le génie;

qu'en conséquence ils se disent supérieurs aux gens à talents et croient ainsi simplement se rendre justice; et cependant l'esprit juste qui consiste à tirer des conséquences exactes et quelquefois neuves des opinions vraies ou fausses qu'on lui présente, contribue peu à l'avancement de la raison humaine. L'auteur ne montre pas toujours dans ces développements beaucoup de sobriété et surtout de bon goût. C'est ainsi qu'il dit : « Que le génie éclaire quelques-uns des arpents de cette nuit immense, qui enveloppe les esprits médiocres, mais qu'il n'éclaire pas tout; » que l'esprit juste cependant est bien autrement borné : « Lorsque vous vantez entre vous votre justesse d'esprit, poursuit-il, il me semble entendre un cul-de-jatte qui se glorifie de ne point faire de faux pas. » O esprits justes ! lorsque vous traitez de mauvaises têtes ces grands hommes qui du moins sont si supérieurs dans le genre où le public les admire, quelle opinion pensez-vous que le public puisse avoir de vous?.... un homme de génie eût-il des vices, est encore plus estimable que vous.... fût-il d'une probité peu exacte, il aura toujours plus de droits que vous à la reconnaissance publique. » Puisque j'en suis à des citations, je me permettrai encore celle-ci, quoiqu'elle ne tienne que de bien loin au sujet que traite ici l'auteur, mais elle a son caractère : « Dans la perte d'un enfant comme dans celle d'une araignée (par allusion à un trait de la vie de Lauzun ou de Pelisson à la Bastille) on n'a souvent à pleurer que l'ennui et le désœuvrement où l'on tombe (p. 382) (1). »

(1) Diderot a aussi écrit cette phrase : « Dites-moi si, dans quelque contrée que ce soit, il y a un père, qui sans la honte qui le retient, n'aimât mieux perdre son enfant que sa fortune et l'aisance de sa vie ? » — Diderot ne le pensait pas, témoin son amour pour sa fille; c'était sa tête et non son cœur qui parlait ainsi; et encore était-ce sa tête dans ses mauvais moments.

Comment un tel mot a-t-il pu échapper, je ne dis pas à l'auteur, mais à l'homme, mais au père? Passe encore pour les esprits justes, on peut, si on le veut, n'en pas faire grande estime, à ses risques et périls bien entendu: mais parler ainsi de l'une des affections les plus pures du cœur humain! mais expliquer ainsi la tendresse paternelle dans son deuil et son affliction! il fallait bien s'oublier soi-même, pour ne penser qu'à son livre! et être bien décidé à prendre parti logiquement pour son ouvrage contre sa conscience! Helvétius n'est guère plus favorable au bon sens, qu'à la justesse d'esprit; quoique cette qualité soit rare, dit-il, il ne pense pas qu'elle ait droit à la reconnaissance publique ni par conséquent à la gloire; il la blâme dans un peuple, ainsi que la prudence qui en est la suite, et avec laquelle, dit-il, on ne trouve ni un homme pour se faire soldat, ni une femme pour s'exposer aux ennuis de la maternité; » singulière inadvertance au surplus dans un apologiste à outrance de la doctrine de l'intérêt. Après quelques observations du même genre, sur *l'esprit de conduite*, sur les *qualités de l'esprit et de l'âme* qui s'excluent, et sur *l'injustice du public* à cet égard envers les hommes de génie, il touche enfin au terme qu'il s'est proposé, et il achève son livre par quelques vues, à peine indiquées, sur un plan d'éducation qu'on aurait pu s'attendre à trouver plus précis, plus profond, plus développé et surtout mieux justifié; car il se réduit à peu près à ceci: comme l'éducation est intimement liée à la constitution des Etats, et qu'on ne peut réformer l'une sans réformer l'autre, en supposant que la politique le permît, ce qu'il y aurait à faire selon lui, pour améliorer l'éducation parmi nous, ce serait de substituer à l'étude du latin, et probablement aussi du grec, celle de la physique, des mathématiques,

de l'histoire, et de la poésie, toujours sans grec ni latin, et de joindre à ces changements l'art de placer les jeunes gens dans les circonstances, et de les occuper des objets les plus propres à exciter en eux l'amour de la gloire et de l'estime, et en général les passions dont l'attention reçoit son impulsion et l'esprit son activité (p. 483). « Ces problèmes résolus, dit-il, il est certain que les grands hommes, qui maintenant sont l'ouvrage d'un concours aveugle de circonstances, deviendraient l'ouvrage du législateur, et qu'en laissant moins au hasard, on pourrait dans les grands empires infiniment multiplier les talents et les vertus (p. 483). » Cette conclusion finale n'étonne pas après tout ce qui s'est lu dans le courant de l'ouvrage : elle n'a rien de prodigieux, ni même de très-imposant, mais il faut convenir qu'elle résume assez bien ce qu'a de vain et de faux, de nouveau et de problématique le système de l'auteur.

Aussi ne me mettrai-je pas en grands frais de discussion pour en présenter la critique; je me contenterai de lui opposer quelques autorités décisives et quelques solides raisons.

Voltaire indépendamment de plusieurs autres remarques particulières, telle que celle où il déclare qu'il « est faux qu'on devienne stupide dès qu'on cesse d'être passionné, et qu'au contraire une passion violente rend stupide; » et celle où il s'indigne et s'écrie « que c'est outrager l'humanité que de mettre sur la même ligne l'avarice, l'orgueil, l'ambition et l'amitié; que c'est mettre l'amitié parmi de vilaines passions; Voltaire ne peut admettre, ne peut comprendre, que tous les hommes soient nés avec les mêmes talents, puisque dans toutes les écoles des arts et des sciences, tous ayant les mêmes maîtres, il y en a si peu qui réussissent. » Rousseau dans

l'*Héloïse* dit aussi : « Pour changer les caractères, il faudrait pouvoir changer les tempéraments; vouloir pareillement changer les esprits et d'un sot faire un homme de talent, c'est d'une blonde vouloir faire une brune. Comment fondrait-on les cœurs et les esprits sur un modèle commun? » J'ai déjà cité plus haut l'opinion de Frédéric dans le même sens; je demanderai la permission de la reproduire : « Helvétius s'est trompé, dit-il, dans son ouvrage de l'*Esprit*, il suppose que les hommes naissent à peu près avec les mêmes talents. Cela est contredit par l'expérience. Les hommes portent en naissant un caractère indélébile; l'éducation ne change jamais le fond qui reste. Chaque individu porte en lui le principe de ses actions. »

D'Alembert, dans un *des éclaircissements de ses éléments de philosophie*, fait aussi son objection à Helvétius. « Pour admettre, dit-il, son opinion, sur l'égalité prétendue des esprits, il faudrait, ce me semble, ignorer combien d'une part notre âme est dépendante de nos organes, et combien de l'autre les organes de deux hommes diffèrent de perfection entre eux, antérieurement à toute éducation; deux vérités que l'expérience prouve incontestablement. » ... « prétendre (quelle que soit d'ailleurs la puissance de l'éducation) que deux hommes différemment constitués et organisés, et placés d'ailleurs dans les mêmes circonstances à chaque instant de leur vie, produiront absolument les mêmes choses, c'est prétendre que deux hommes, l'un faible et l'autre robuste, placés dans les mêmes circonstances et élevés de même, seront capables des mêmes actions de force corporelle (1). »

(1) D'Alembert, dans son éloge de de Sacy, à propos de son traité de *l'Amitié*, attaque aussi Helvétius sur ce point.

Diderot de son côté, dans ses *réflexions* sur la même opinion d'Helvétius s'exprime ainsi : « Dans son troisième *discours* l'auteur se propose de montrer que, de toutes les causes, par lesquelles les hommes peuvent différer entre eux, l'organisation est la moindre ; en sorte qu'il n'y a point d'homme, en qui la passion, l'intérêt, l'éducation, le hasard, n'eussent pu surmonter les obstacles de la nature et en faire un grand homme..., c'est son troisième paradoxe. Le faux en paraît tenir à plusieurs raisons, dont voici les principales : 1° il n'a considéré ni la variété des caractères, l'un froid, l'autre lent, l'un triste, l'autre gai, etc. : ni l'homme dans ses différents âges, dans la santé et la maladie, dans le plaisir et dans la peine etc. Une légère altération dans le cerveau réduit l'homme de génie à l'état d'imbécile ; que fera-t-il de cet homme, si l'altération, au lieu d'être accidentelle et passagère est naturelle ? 2° il n'a pas vu qu'après avoir fait consister toute la différence de l'homme à la bête dans l'organisation, c'est se contredire que de ne pas faire consister aussi toute la différence de l'homme de génie à l'homme ordinaire dans la même cause ; 3° l'auteur ne sait pas ou paraît ignorer la différence prodigieuse qu'il y a entre les effets, quand les causes agissent longtemps et sans cesser. En un mot tout le troisième discours me semble un faux calcul, où l'on n'a fait entrer, ni tous les éléments, ni les éléments qu'on a employés pour leur juste valeur. »

Mais Diderot ne s'en tient pas là et dans des remarques jetées, comme en courant, pendant son voyage en Hollande, sur le livre de l'*Homme*, qui venait de paraître, il insiste de nouveau sur les mêmes points, et s'exprimant toujours à sa manière, sans beaucoup de mesure, mais marquant fortement ce qu'il y a de faux dans la doctrine d'Helvétius, il s'écrie : « Homme de génie, tu t'ignores,

si tu penses que c'est le hasard qui t'a fait; tout son mérite est de t'avoir produit; il a tiré le rideau qui te dérobait à toi-même et aux autres le chef-d'œuvre de la nature. Le hasard ne fait pas plus le génie, que la pioche du manœuvre, qui fouille les mines de Golconde, le diamant qu'elle en extrait. » Ne voyant d'ailleurs comme Helvétius dans l'homme rien que de physique, mais y reconnaissant cependant en principe de telles différences d'individu à individu, qu'il lui est impossible d'admettre cette prétendue égalité que suppose l'auteur, il continue sur le même ton, et dit : « Comment vous n'entendez rien aux deux grands ressorts de la machine (la tête et le diaphragme, l'une siége de l'intelligence et l'autre des passions) l'une qui constitue les hommes spirituels ou stupides, l'autre qui les sépare en deux classes, celle des cœurs tendres et celle des cœurs durs, et vous écrivez un traité de l'homme. Je me souviens de vous avoir demandé comment on donne de l'activité à une tête lourde; je vous demande maintenant comment on inspire de la sensibilité à un cœur dur. Mais rien ne vous arrête; vous me soutiendrez qu'avec ces deux qualités diverses, les hommes n'en étant pas moins communément bien organisés, ils n'en sont pas moins bien disposés à toutes sortes de fonctions. Quoi! M. Helvétius, il n'y aura nulle différence entre celui qui aura reçu de la nature une imagination forte et vive, avec un diaphragme très-mobile, et celui qu'elle a privé de ces deux qualités. » On le sait, tout ne peut se citer de Diderot; j'indiquerai donc seulement ici un autre passage du même écrit, où parlant de l'homme puissant et ardent par ses organes, il le compare à la bête féroce de Lucrèce, qui, les flancs traversés d'une flèche mortelle, se précipite sur le chasseur et le couvre de son sang. « Celui-là ne fera guère d'élégies et de

madrigaux, dit-il, il veut jouir, il se soucie peu de toucher et de plaire.... tachez, si vous le pouvez de me faire un poète tendre et délicat de cet animal-là. » Et abordant aussi, mais comme seul il peut le faire, un autre point bizarre et je dirai même honteux du livre d'Helvétius, car il s'agit des femmes considérées comme moyen de récompenses publiques et par suite de gouvernement, Diderot, dans la plus contenue de ses phrases, dit : « Quelque avantage que l'on trouve à priver les femmes de la propriété de leur corps, pour en faire un effet public, c'est une espèce de tyrannie, dont l'idée me révolte, une manière raffinée d'accroître leur servitude qui n'est déjà que trop grande. »

Mais c'est assez de citations ; et je demanderai à mon tour à donner quelques raisons. Je n'en proposerai toutefois que de très-générales et qui n'auront rapport qu'aux points les plus essentiels de la doctrine dont il s'agit.

Ce qu'on peut avant tout y remarquer, c'est une confusion capitale. Helvétius croit à l'égalité naturelle de l'esprit des hommes, parce qu'il leur trouve en principe même sensibilité physique, même mémoire, même capacité d'attention, même activité de passions. Or, il n'en juge ainsi que parce qu'il prend en eux l'égalité pour la ressemblance, Tous les hommes en effet sont semblables entre eux, tous ont en commun les facultés qui concourent à l'esprit, tous ont l'intelligence, l'amour et la volonté. Mais est-ce à dire pour cela qu'ils soient tous égaux, et qu'ils aient originellement même aptitude pour sentir, se souvenir, désirer, se former enfin des idées ? tous sont hommes, mais tous sont-ils le même homme ? tous n'ont-ils pas leur vocation, les uns plus, les autres moins marquée, mais dans la plupart toujours assez caractérisée, pour qu'il n'y ait pas à s'y tromper ? l'inégalité est évi-

dente entre eux ; mais Helvétius ne l'attribue qu'à cé qu'il appelle l'éducation ; or, l'éducation en est sans contredit une des causes, mais elle n'est pas la seule, ni même la plus efficace; car le plus souvent elle ne fait que développer et seconder la nature, et quand il arrive qu'elle la contrarie, elle n'en triomphe jamais tout à fait; elle peut en adoucir, jamais en effacer les traits constitutifs et premiers.

Les plus grandes inégalités viennent au fond de la nature. C'est ce qu'Helvétius n'a point assez compris, trompé sans doute d'abord par ce principe de philosophie qu'il emprunte à son école et qui consiste à supposer qu'il y a à l'origine table rase dans notre âme, absence de toute détermination, de tout caractère, de toute individualité propre; trompé ensuite aussi très-vraisemblablement par le sentiment qui le porte à ne vouloir de privilége et d'inégalité pour personne, et qui l'inspire sans doute, lorsqu'il dit que « l'amour du paradoxe ne l'a pas conduit à cette conclusion, mais le seul désir du bonheur des hommes. » Quoi qu'il en soit Helvétius n'a bien discerné ni le rôle de la nature ni celui de l'éducation, en attribuant tout à celle-ci et à peu près rien à celle-là, et en confondant sans cesse entre elles la similitude et l'égalité.

De l'égalité, encore une fois, où y en a-t-il primitivement parmi les hommes? Est-ce dans l'organisation? Mais il n'en est pas un chez lequel elle soit la même, et il en est dans lesquels elle offre les plus grandes différences. Chez tous elle se ressemble par le nombre et la disposition des pièces essentielles dont elle est composée, et par les fonctions qui y sont attachées; mais chez aucun elle n'a même qualité, même jeu, même emploi particulier de ces pièces mises en rapport. Chez tous c'est le corps humain; chez

aucun ce n'est le même corps humain (1). Diderot l'a dit sur tous les tons à Helvétius, et il serait inutile, après lui, d'insister sur ce point, mais ce qu'il faut en conclure avec lui c'est que par ce côté encore le système du livre de l'*Esprit* fait eau et peut aisément être coulé à fond.

Quant à l'âme, pas plus que le corps, elle ne se prête à cette prétendue égalité, que rêve Helvétius; chez tous elle est semblable, chez aucun elle n'est pareille. Chez tous elle a les facultés humaines : l'intelligence, l'amour et la liberté; mais chez aucun, elle n'a même degré, même caractère, même direction particulière de ces diverses facultés; et cela dès l'origine et par première institution. Seulement comme alors les causes de diversité sont à peine développées, leurs effets se distinguent moins; tout y est en puissance et en virtualité plutôt qu'en acte. Mais bientôt tout s'exerce, se développe et s'accuse; les nuances se marquent, les différences se montrent, les contrastes éclatent; et alors aussi dons de raison, germes de poésie, tour d'imagination, génie, heureux penchants du cœur, doux sentiments, grâces d'amour comme de lumière, tout semble le partage et le privilége de quelques-uns; tandis que sous les mêmes rapports d'autres paraissent moins favorisés, et d'autres moins encore, jusqu'à ceux qui sembleraient tout à fait deshérités, si on ne devait pas croire que Dieu dans sa providence a pour toutes les faiblesses et toutes les infirmités, des trésors de bonté, qui ne manquent à aucune, et un jour ou l'autre satisfont à sa sagesse et à sa justice.

Voilà pour la prétendue égalité naturelle.

Quant à l'inégalité artificielle, Helvétius, qui l'admet

(1) Aristote a dit dans ce sens : « Les animaux sont analogues, c'est-à-dire semblables avec des diversités. »

seule, l'exagère et l'explique mal. Il l'exagère en ce qu'il y fait entrer ce qui évidemment appartient à l'inégalité naturelle; il l'explique mal, en ce que d'abord il comprend dans l'éducation, qui n'est à proprement parler, que l'action librement exercée de l'homme sur son semblable, bien des causes qui évidemment n'ont pas ce caractère, le hasard en particulier, qui n'en a précisément aucun; en ce qu'ensuite il ne tient pas compte de cette autre éducation, qu'en vertu de sa force propre, l'homme se donne à lui-même et par laquelle il peut aussi largement contribuer à cette inégalité artificielle.

Ainsi de deux vérités, regardées avec raison comme constantes, parmi le hommes, Helvétius nie l'une et entend mal l'autre. Ce n'est pas jouer de bonheur; c'est beaucoup trop donner à l'esprit d'hypothèse et beaucoup trop peu à celui de juste et sage observation.

Et pour revenir maintenant d'un coup-d'œil général sur l'ensemble du livre de l'*Esprit*, et en porter sommairement un dernier jugement; ce livre, quoi qu'en dise l'auteur, n'en est pas un de morale, au moins par le premier dessein; il n'en est qu'un d'idéologie, qui touche, il est vrai, à la morale, mais d'une manière accessoire seulement et par voie de comparaison. Trois questions y sont posées : Qu'est-ce que l'esprit en lui-même? quelle en est la valeur dans la société? quelle en est la répartition parmi les hommes? — A ces trois questions, trois réponses sont données par Helvétius, à savoir, que l'esprit par la sensibilité physique de laquelle seule il procède, est une propriété de la matière; qu'il n'a par conséquent de valeur dans la société que celle d'une propriété de la matière, c'est-à-dire l'utilité; et qu'il se distribue en parts inégales, non par le fait de la nature, mais par celui de l'éducation. Or, rien de cela n'est vrai; l'esprit

en effet n'est pas une propriété de la matière ; il a une autre valeur que celle d'une propriété de la matière ; et il est sujet à une double inégalité, l'une, beaucoup plus considérable, qui vient de la nature ; l'autre beaucoup moins prononcée, qui vient de l'éducation.

Tel est en somme le jugement que je crois pouvoir porter sur cet ouvrage, après le long examen dont il a été pour moi le sujet.

Ce jugement serait encore celui que je proposerais sur le *livre de l'Homme*, si après tout ce qui précède, il était nécessaire d'en faire une étude à part ; mais je n'en veux dire que quelques mots qui suffiront certainement pour le faire connaître et apprécier. J'ai déjà rapporté ce qu'en pense Frédéric ; voici de son côté comment en parle en quelques lignes Voltaire :

« C'est du fatras, dit-il dans une lettre à d'Alembert, j'en suis bien fâché, et il faut de grands efforts pour le lire, mais il y a de beaux éclairs. » Et plus loin : « Que vous dirai-je ? cela me semble audacieux, curieux en certains endroits, et en général ennuyeux. Voilà peut-être le plus grand coup porté contre la philosophie. Si les gens en place ont le temps ou la patience de lire ce livre, ils ne nous le pardonneront jamais. » Ainsi s'exprime Voltaire, au fond aussi sévère que Frédéric, malgré l'exception qu'il semble faire pour les *beaux éclairs*, dont il est, je suppose, au fond médiocrement ébloui.

Un livre ainsi caractérisé et jugé par un écrivain qui ne demandait pas mieux que d'être favorable à l'auteur, n'a certes pas besoin d'être longuement examiné. C'est ma raison d'être court.

Il se divise en dix sections, dont la première traite de l'éducation considérée dans sa diversité comme la cause de cette inégalité des esprits, attribuée jusqu'à présent à

l'inégale perfection des organes ; la deuxième, de l'égale aptitude pour l'esprit qu'ont les hommes communément bien organisés ; la troisième n'est guère que la suite et que le complément des deux premières ; elle a pour objet la recherche des causes auxquelles on peut attribuer l'inégalité des esprits ; la quatrième s'occupe des passions comme cause de cette inégalité ; la cinquième est consacrée à la discussion et à la réfutation des opinions contraires à la sienne sur ce sujet, particulièrement de celle de Rousseau ; dans la sixième l'auteur continue à combattre Rousseau ; dans la septième en vue de sa thèse, il s'efforce d'établir la supériorité de la législation sur les religions pour le bonheur des hommes ; dans la huitième il se demande en quoi consiste ce bonheur ; dans la neuvième il s'agit d'un bon plan de législation ; et enfin dans la dixième de la puissance de l'éducation.

On le voit, c'est à l'arrangement près le même fond de matières que dans le livre de l'*Esprit ;* et je n'ai pas besoin d'ajouter que c'est aussi la même doctrine ; il suffit d'y jeter les yeux pour le remarquer et s'en convaincre.

C'est pourquoi, comme l'ont d'ailleurs pensé plusieurs amis de l'auteur, il eût mieux valu qu'il ne fût pas publié ; car il ne dit pas autre chose, il ne dit pas mieux que le livre de l'*Esprit*, et en le répétant, il l'exagère et ne le corrige pas ; plus didactique et plus sec, il a moins d'agrément et n'a pas plus d'exactitude, il a les mêmes défauts sans avoir les mêmes qualités ; surtout en certains endroits il ne paraît qu'ébauché. Je l'avouerai aussi, il me semble que le désaveu, public et explicite, qu'Helvétius, il est vrai, non sans quelque contrainte, avait fait de son premier ouvrage, eut dû être pour lui un motif de réserve et même de silence sur les mêmes matières. Il y avait de sa part engagement de ne pas retomber dans ses

premiers errements, de ne pas renouveler l'espèce de scandale, dont il avait consenti à faire amende honorables. Or, la publication du livre de l'*Homme* était une sorte d'infraction à cette parole donnée, et bien qu'elle n'ait pas été de son fait, puisqu'elle n'ait eu lieu qu'après sa mort, elle était dans ses intentions, sa préface en témoigne. Ce n'est donc pas sans quelque peine qu'on le voit se mettre ainsi moralement en opposition avec lui-même, et ne point assez tenir de compte d'une déclaration juridique, par laquelle il s'était lié.

Il est possible que d'un ouvrage à l'autre il ait eu des sujets de ressentiment et d'amertume, dont il était d'abord exempt, et que, comme il le dit quelque part, après avoir quitté Paris tolérant il l'ait retrouvé persécuteur; mais ce qu'il y a de certain, c'est que dans sa nouvelle production il montre en matière de politique et surtout de religion, une aigreur, un chagrin, et parfois une violence, qui rappellent d'Holbach; on sent même de loin en loin, dans ces pages mal ménagées, comme un souffle précurseur des terribles tempêtes qui éclateront à la fin du siècle au sein de la société; son premier livre est plutôt comme on dirait aujourd'hui régence et Louis XV, le second a quelque chose des plus tristes jours de la révolution. De l'un à l'autre, l'auteur ne s'est pas perfectionné, mais il s'est irrité; le bel esprit a fait place chez lui à l'esprit de mécontentement et d'amère hostilité.

En philosophie même il se modère moins; il se déclare plus pour le matérialisme; c'est ainsi qu'il dit que le mot matérialiste est synonyme d'esprit éclairé, et qu'il se prononce aussi plus hautement en faveur de l'athéisme, comme quand il dit: « Tout le monde est athée en ce sens que personne ne comprend l'incompréhensible. » Il lui reste

toujours sa passion pour l'humanité et la liberté, mais elle est moins bienveillante, elle est morose et sombre; on y reconnaît un sentiment qui, offensé et blessé, s'emporte et s'égare volontiers.

Il y a une certaine expérience, une certaine connaissance des mauvais côtés de la nature humaine, qui a parfois sa profondeur; on ne saurait certainement la refuser à Helvétius, mais il n'y a pas lieu de lui en faire beaucoup d'honneur; à ne voir dans l'homme, quelque sagacité qu'on y apporte, que l'égoïste tout à ses sens, qu'une dégradation de la nature, il peut y avoir absence d'illusion, et même remarquable pénétration, mais il n'y a pas de grandeur. La grandeur est de voir en lui avant tout ce qui l'anoblit. La grandeur est de s'élever et non de s'abaisser dans le spectacle de l'humanité; toute vue qui ne s'élève pas est petite, et pour descendre plus bas, elle n'en est pas plus près du vrai, qui ne se sépare pas du bien, du noble et du beau. Helvétius n'a rien du génie de l'idéal; il n'a que le sens d'une fâcheuse réalité. Il lui manque la grandeur.

Veut-on maintenant que je fasse un peu plus particulièrement connaître le livre de l'*Homme* par quelques-uns des détails qu'il renferme? sans prendre précisément au hasard, je m'affranchirai cependant de l'ordre suivi par l'auteur, et je choisirai çà et là les traits qui me paraîtront les plus propres à caractériser et à faire apprécier l'ouvrage. Ainsi, par exemple, voici avec quelle humeur chagrine il juge la France dans sa préface, et quel avenir il lui promet et lui souhaite en même temps: « Ce n'est pas sous le nom de Français que ce peuple pourra se rendre de nouveau célèbre; cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté; c'est par la consomption qu'elle périra; la conquête

est le seul remède à ses malheurs...... c'est vers le nord qu'il faut maintenant tourner toutes ses espérances ; de grands princes (Catherine et Frédéric), y appellent le génie et le génie la félicité..... les soleils du midi s'éteignent et les aurores du nord brillent du plus vif éclat. »

On sait son opinion sur les femmes comme moyen de gouvernement ; il y tient et en la défendant ici il dit entre autres choses, qui ne sont pas toutes à citer et qui pourraient donner lieu à l'application de cette maxime qu'il émet : Qu'en livres comme en hommes il y a bonne et mauvaise compagnie : « Si le pain peut être la récompense du travail et de l'industrie, pourquoi pas les femmes ? » Pour prouver que la sensibilité physique est de bien peu dans l'esprit, il nomme Voltaire, « dont la sensibilité, dit-il, n'est pas certainement aussi vive que celle des femmes et Buffon qui est myope, et ils ont cependant l'un et l'autre beaucoup d'esprit. » Singulière manière de démontrer que ce n'est pas la nature, que ce ne sont pas les sens, mais bien l'éducation qui produit l'inégalité des intelligences ! Il fait nombre de reproches au christianisme, auquel il n'hésite pas à préférer le paganisme comme plus convenable à la constitution de l'homme ; mais il épargne encore bien moins les ministres de son culte. « Qu'ils soient sots, dit-il, j'y consens, mais peut-on supposer qu'ils soient honnêtes ? Que prouve leur conduite ? dit-il encore ; qu'il n'y a rien de commun entre la religion et la vertu. » Quoique sa doctrine de l'intérêt occupe ici moins de place que dans le livre de l'*Esprit*, on l'y rencontre cependant en plus d'un lieu, comme quand quelque part il dit : « Les partis de même que les nations n'estiment dans la justice, que la considération et le pouvoir qu'elle procure ; » et considération et pouvoir on sait que tout se résout, selon lui, en jouissances matérielles. Aussi nie-t-il

la bonté naturelle, ou le sens moral de l'homme, et s'écrie-t-il : « Malheur au prince qui croit à la bonté originelle des caractères ; l'homme de la nature doit être cruel ; qui soutient la bonté originelle des hommes veut les tromper. » Il ne faut pas d'ailleurs oublier que c'est en parlant contre Rousseau qu'il s'exprime ainsi. On se rappelle comment Voltaire relève la manière dont il traite l'amitié. C'est à cette imputation qu'il semble répondre dans ce passage : « Tous les français se vantent d'être des amis tendres. Quand le livre de l'*Esprit* parut, ils crièrent beaucoup contre le chapitre de l'amitié ; on eut cru Paris peuplé d'Orestes et de Pylades ; c'est cependant dans cette nation que la loi militaire oblige un soldat de fusiller son ami déserteur. » Toujours sa même manière de raisonner.

On ne s'étonnera pas de l'entendre parler de l'amour comme de l'amitié ; il y a cependant un chapitre intitulé : *Quelle maîtresse convient à l'oisif*, qui passe les bornes ; on y lit en effet ceci : « La chasse des femmes, comme celle du gibier, doit être différente selon le temps, qu'on veut y mettre ; la femme adroite doit longtemps se faire courir par le désœuvré. » Il a aussi sa façon de parler de Dieu, et sans le nier directement, de ne pas cependant mieux l'admettre : « Peu de philosophes ont nié l'existence d'un Dieu physique, dit-il, il n'en est pas ainsi du Dieu moral. L'opposition qui s'est toujours trouvée entre la justice de la terre et celle du ciel, en a souvent fait nier l'existence. D'ailleurs, qu'est-ce que la morale ? le recueil des conventions que les besoins réciproques des hommes les ont nécessités de contracter entre eux ; or, comment faire un dieu de l'œuvre des hommes ? » Que reste-t-il à conclure de ce singulier raisonnement ? que le Dieu moral est vain, et qu'il n'y a que ce Dieu-nature, ou plus sim-

plement la matière et le mouvement comme principe et fond des choses.

Tel est dans quelques-unes de ses pensées, mais celles-là représentent assez fidèlement les autres, ce livre de l'*Homme*, pâle reproduction de celui de l'*Esprit* et qui le ferait presque regretter ; véritable rechute avec aggravation, après promesse publique d'être plus sage à l'avenir. Je n'en dirai rien de plus.

Toutefois je ne finirai pas, sans faire une dernière réflexion, qui tempère, s'il se peut, la sévérité de mes critiques touchant les écrits d'Helvétius, par une justice plus douce, rendue de nouveau à sa personne. Je le répéterai donc, l'homme en lui n'eut pas les torts du philosophe, et s'il faut même en croire plus d'un de ses amis, il partageait presque tous les prétendus préjugés qu'il tâchait de détruire, et son caractère, ainsi que sa vie, prouvait contre sa doctrine. Sa faiblesse fut l'ambition du succès. Sa seule passion, dit un de ses contemporains qui le connaissait bien et qui l'aimait, était de passer pour le plus grand écrivain de son siècle ; à peine se contentait-il d'une place auprès du président Montesquieu. S'il la manquait, c'était fait de son bonheur. Aussi, si la célébrité, qu'a aujourd'hui son livre, vient de la défense qui en a été faite, et non de la bonté intrinsèque de l'ouvrage, il sera le plus malheureux des hommes (1). C'est dans ce même sentiment qu'il répondait à quelqu'un qui l'engageait à se donner à la poésie : « mon ami, la poésie est aujourd'hui passée de mode ; c'est la philosophie seule qui donne actuellement la grande célébrité. » Or, philosopher pour la célébrité, pour la faveur du jour, pour le bruit du moment, en un temps qui n'en était pas un précisément de sagesse, quoi-

(1) Collé. — *Journal historique.*

qu'il valut mieux au fond que parfois on ne se plaît à le dire, n'était-ce pas s'exposer à embrasser et à soutenir bien des opinions hasardeuses, auxquelles faisait accueil un public, empressé pour tout ce qui s'annonçait à lui avec un certain air de nouveauté et surtout de témérité. Helvétius était un galant homme, mais qui voulait plaire au monde et lui plaire en le flattant; il ne le pouvait guère qu'en disant comme lui, qu'en lui rendant avec complaisance, ce qu'il recueillait, sans trop de choix, de ses propos familiers. Son esprit facile et doux se prêtait sans peine à ce manége; il n'avait à vaincre en lui, pour s'y plier et s'y accommoder, aucune forte originalité; il n'avait qu'à céder au penchant qui l'entraînait.

Dans le livre de l'*Homme* il a fait un chapitre pour prouver qu'il était le disciple de Locke. Il l'était bien plus encore de tout le monde, et la philosophie qui lui venait de ce maître d'un genre à part, et telle d'ailleurs qu'à son tour il l'habillait pour la lui rendre agréable, ne ressemblait que de bien loin à celle de l'*Essai sur l'entendement humain*; elle n'en avait pas surtout la gravité, la mesure, et la modestie. Helvétius eût peut-être été cartésien au XVIIe siècle, et il ne l'eût pas été comme Malebranche ou Arnauld; au XVIIIe, il se trouve d'une école opposée, mais moins par force de raison, que par imitation, et s'il est vrai qu'il ait dit le secret de tout le monde en son temps, ce qui est loin d'être exact, des protestations éclatantes en font foi, ce secret, il ne l'a pas trouvé, il n'a fait que le répéter.

On peut donc bien séparer en lui, la pensée, qui n'est guère sienne, qu'il prend un peu partout, et sans grand discernement; qu'il ne transforme guère et surtout qu'il ne corrige pas, la séparer, dis-je, du cœur, de l'âme même, de l'intime personne, et ne pas trop lui imputer

l'une, pour mieux estimer l'autre; c'est là peut-être ce qu'il y a de plus convenable à faire en sa faveur, pour lui assurer la part de la justice bienveillante à laquelle comme homme il a un droit incontestable. Mais si on le confondait avec ses ouvrages, si on ne le jugeait que par ses écrits, il faudrait lui être beaucoup moins doux et même le condamner avec une ferme sévérité. Je suis donc heureux d'avoir pu faire loyalement à son égard cette équitable distinction.

DAMIRON.

ERRATA.

Page 7, *au lieu de :* adorateur ; *lisez :* admirateurs.

Page 93, — tous ont ; — tous avec.

Idem, ne pas séparer l'alinéa qui finit par le mot : *propres*, de l'alinéa suivant.

TABLE DES MATIÈRES.

ORLÉANS. — TYPOGRAPHIE DE COIGNET-DARNAULT.

MÉMOIRE

SUR D'ALEMBERT.

Orléans. Imp. de Coignet-Darnault.

MÉMOIRE

SUR

D'ALEMBERT

PAR M. DAMIRON,

LU A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES
ET POLITIQUES.

PARIS
A. DURAND, 5, RUE DES GRÈS-SORBONNE.

1854

MÉMOIRE

SUR D'ALEMBERT

PAR M. DAMIRON.

BIOGRAPHIE.

Il y a plus d'un degré et plus d'un caractère dans l'erreur, et il faudrait bien peu d'impartialité et de discernement dans la critique, pour n'être pas disposé à les distinguer et à les apprécier entre eux. Au sein d'une même école, quelque fausse route qu'elle fasse d'ailleurs, il n'y a pas seulement les esprits téméraires et déréglés, il y a aussi du moins relativement, les tempérants et les sages, et l'on aime, en les étudiant tous, à se reposer du spectacle des folles pensées des uns, par celui des pensées plus modernes, plus sobres et plus contenues des autres. C'est comme quand dans la vie commune on voit en une compagnie un peu trop prompte à l'ivresse, un homme, plus maître de lui, mieux garder sa raison ; c'est sur lui que se portent le plus volontiers les regards. Tel est à peu près l'éloge que fait Aristote d'Anaxagore en le comparant à ses devanciers, tel est aussi celui qu'on pourrait faire, quoique à moins juste titre, du philosophe dont je m'occupe

ici. Je me refuserais même d'autant moins à cette espèce de rapprochement, que d'Alembert, puisqu'il s'agit de lui, est souvent dans la familiarité appelé Anaxagore par ses amis. Il est vrai qu'ils le nomment aussi Diagoras et Protagoras. Mais cela même marque mieux le trait distinctif de son génie ; de peur d'excès il s'abstient, il doute pour ne pas trop s'engager, et se sauve par le septicisme des conséquences extrêmes de sa doctrine. Il ne se montre néanmoins tel que dans certains de ses écrits, et dans ce que sa philosophie a, si on me permet de le dire, d'officiel ; car dans ce qu'elle a de confidentiel et d'intime, pour Frédéric principalement, Anaxagore qui s'est déjà quelque peu effacé devant Protagoras et Diagoras, finit même par céder la place à un Leucippe et à un Démocrite passablement dogmatiques. Quoi qu'il en soit, d'Alembert a en général, dans sa manière de philosopher, une discrétion et une réserve qu'on ne retrouve guère parmi ceux dont il partage les principes, et à cet égard déjà on ne saurait méconnaître l'intérêt tout particulier que présente l'étude, dont il peut à son tour être pour nous l'objet.

Mais il a encore d'autres droits à notre sérieuse attention. Il est une des puissances du XVIII[e] siècle ; il est un des chefs de cette république des lettres, qui est bien près d'en être une autre, et dont, si Voltaire est pour sa part le brillant dictateur, il est, lui, non moins justement un des consuls les plus accrédités ; Voltaire le lui dit lui-même indirectement quelque part. A la tête de ce grand parti, presque autant politique que philosophique, membre de deux Académies, secrétaire perpétuel de l'une d'elles, maître de toute une clientèle de savants et d'hommes de lettres, le promoteur avec Diderot et en ce qui le regarde, l'actif auteur de cette vaste machine in-

tellectuelle, qui se nomme l'Encyclopédie, on s'étonne moins sans doute de le voir traiter comme d'égal à égal avec les rois, les ministres, les ambassadeurs, et les grands seigneurs; mais on n'en admire pas moins avec quel art de conduite, il sait faire valoir auprès de tous ces représentants du pouvoir temporel, cet autre pouvoir aussi, mais spirituel avant tout, qui n'est que l'autorité du caractère et des lumières. A l'honneur de la libre pensée, d'Alembert a pu, sans s'abaisser, loin de là, en conservant sa constante dignité, entrer en amitié avec Frédéric et Catherine, être par eux recherché, sollicité, presque courtisé, et attirer à lui sans les provoquer, mériter sans les accepter, leurs offres les plus séduisantes. C'est un bel exemple donné de l'alliance à la fois et de la noble indépendance des deux souverainetés de ce monde. Il faut en savoir gré au XVIII[e] siècle, et à ceux qui comme d'Alembert l'ont honorablement personnifié.

Enfin d'Alembert doit nous toucher comme homme et par sa vie. Comment en effet n'être pas intéressé par cette destinée, commencée dans la plus dure des épreuves, l'abandon de la famille, continuée dans le travail et longtemps dans la pauvreté, même arrivée à la gloire, mêlée encore de bien des mécomptes, et enfin terminée sous le coup d'une profonde et déchirante affliction, dans une inconsolable tristesse et cette solitude du cœur, si pénible au vieillard, sans liens ni affections intimes et domestiques. Aussi, quand nous le verrons, frappé par sa naissance même d'une grande injustice sociale, moins qu'orphelin, pauvre enfant délaissé, et comme renié des siens, condamné à se suffire seul, à s'élever et à s'honorer seul, laisser passer quelque chose de ses ressentiments dans ses idées, et des amertumes de son cœur dans les conceptions de son esprit, serons-nous plus portés, tout

en le jugeant d'ailleurs selon la vérité, à lui faire une justice plus bienveillante et plus facile en favorables interprétations; et si nous trouvons qu'en dernière fin toute sa doctrine se résout en un grand doute et en un grand mécontentement au sujet de la condition humaine, sans l'approuver nous le comprendrons, en rapprochant son opinion de sa vie et en expliquant jusqu'à un certain point la première par la seconde.

La biographie deviendra ainsi un heureux et utile secours pour l'analyse et la critique.

M. Cuvier, dans une notice qu'il a laissée sur sa vie, écrivait: « J'ai fait tant d'éloges historiques, qu'il n'y a rien de présomptueux à croire qu'on fera le mien, et sachant par expérience tout ce qu'il en coûte aux auteurs de ces sortes d'écrits, pour être informés des détails de la vie de ceux dont ils ont à parler, je veux éviter cette peine à celui qui s'occupera de la mienne. (1) »

C'était un exemple que lui avait donné d'Alembert, qui avait fait lui aussi bien des éloges historiques, non sans avoir pour son compte éprouvé plus d'une fois le même genre d'embarras.

Nous avons de lui un *mémoire* sur sa vie, et même son *portrait*, auxquels pour le mieux faire connaître nous pourrons emprunter plus d'une particularité, plus d'un trait caractéristique, et cela avec d'autant plus de confiance, que d'Alembert est en général un esprit trop juste et un cœur trop sincère, pour que même en parlant de lui il ne dise pas la vérité. S'exprimant à la troisième personne, et employant une forme assez usitée dans les oraisons funèbres, il commence par décliner ainsi ses noms et ses titres divers : « Jean le Rond, d'Alembert, de l'Aca-

(1) Notice sur M. Cuvier, par M. Flourens.

démie française, des Académies des sciences de Paris, de Berlin et Saint-Pétersbourg, de l'Académie royale des belles-lettres de Suède, et des sociétés royales de Turin et de Norwége, naquit à Paris, le 16 novembre 1717, de parents qui l'abandonnèrent en naissant. »

Mais ce qu'il ne dit pas et ce qu'il faut dire pour lui, c'est que ces parents étaient, d'une part, madame de Tencin, femme de plus d'ambition et d'intrigue que de tendresse de cœur, et qui ne songea enfin à rendre une mère à son fils que quand son orgueil y fut intéressé; et quand aussi il fut trop tard; et de l'autre Destouches, surnommé Canon, à cause de ses fonctions dans l'artillerie, et frère de Destouches le comique; il fut moins indifférent que la mère, et prit quelque soin de l'enfant auquel il assura du moins une pension de 1,200 livres (1), mais sans pousser beaucoup plus loin sa sollicitude paternelle.

Il ne faudrait pas non plus oublier, quoique d'Alembert ne donne pas ces détails, qu'exposé immédiatement après sa naissance sur les marches d'une petite église située près de Notre-Dame, aujourd'hui détruite, et appelée *Saint-Jean-le-Rond* (d'où le premier nom de notre auteur, auquel on ajouta ensuite celui de d'Alembert), ce fut à la pitié du commissaire du quartier, touché, en le recueillant, de sa misère et de sa chétive apparence,

(1) On a même supposé qu'il y eut de sa part quelques indications et quelques démarches indirectes pour éveiller et diriger la vigilance du commissaire. Mais d'Alembert n'en dit rien. — Il est certain du reste que la famille Destouches porta de l'intérêt à d'Alembert, qui, par reconnaissance laissa en legs à madame Destouches le portrait du roi de Prusse, qu'il tenait de Frédéric lui-même.

qu'il dût d'être confié à une pauvre vitrière, au lieu d'être envoyé aux *enfants-trouvés*.

Une fois aux mains de cette pieuse et douce femme, il fut sauvé ; à défaut de la mère que lui avait donné la nature, il trouva celle qu'un cœur mieux fait et inspiré d'un autre amour avait comme investie pour lui du doux et saint attribut de la maternité. Il en reçut tout ce qui lui était refusé si durement, si injustement d'ailleurs ; la tendresse active, la vigilance assidue, le dévouement du jour et de la nuit, et comme ce souffle vivifiant qui réchauffa, récréa et fit heureusement refleurir sa chétive et frêle enfance.

Aussi, à l'âge de quatre ans, pût-il sans être toutefois entièrement soustrait à cette première et salutaire tutelle, passer sous celle d'un excellent maître, dont, d'après son témoignage, la mémoire lui fut toujours chère, et dont dans la suite, par reconnaissance, il aida les enfants dans leurs études, autant qu'il le pût selon sa médiocre aisance.

A onze ans, grâce à cette paternelle discipline et à la manière dont il en profita, il avait fait des progrès si rapides, qu'au jugement même de son instituteur, les leçons qu'il en recevait ne lui suffisaient plus, et qu'on dut le placer de sa pension dans un collége. Il fut mis à Mazarin ; il y fit sa seconde, deux années de rhétorique et sa philosophie ; ce fut avec de si brillants succès que le souvenir s'en conserva longtemps parmi ses condisciples et ses professeurs.

Voltaire, Diderot, Helvétius et d'autres encore du même temps, furent élevés par des jésuites ; d'Alembert le fut par des jansénistes. Mais la différence en dernier résultat ne fut pas grande, et l'écolier de Mazarin, pas plus que ceux de Louis-le-Grand et de la maison de Lan-

gres, ne resta fidèle à l'éducation première qu'il en avait reçue ; le monde ne fut pas pour lui le continuateur du collége, et la société lui fut une tout autre institutrice que l'école et l'Eglise. Ses pieux maîtres essayèrent en vain d'occuper son esprit des matières de la foi, ou du moins d'une philosophie qui n'y fut pas contraire ; ni la théologie ne le captiva, ni le cartésianisme ne le gagna, et le nouveau Pascal qu'on se promettait en lui ne fut guère celui dont on s'était complu à se former l'espérance. La guerre, dans laquelle il s'engagea d'abord et qu'il soutint constamment jusqu'au terme de sa carrière, ne fut pas celle des jansénistes contre les jésuites, mais celle des philosophes contre les théologiens, quels qu'ils fussent; ce fut celle de la raison en révolte, et même on peut dire en licence contre la foi comme telle ; ce fut même celle d'un sensualisme quelque peu sceptique, contre toute doctrine spiritualiste. Sa déférence pour ses maîtres n'alla pas au-delà de la lecture de certains livres de controverse qu'il préférait à ceux de dévotion et d'un commentaire de l'épître de saint Paul aux Romains, auquel il ne donna pas suite.

Son goût, ses véritables études étaient ailleurs; elles s'étaient surtout tournées vers les mathématiques, auxquelles l'avaient initié quelques leçons qu'il en avait reçues au collége d'un M. Caron, le seul maître qu'il ait jamais eu. Il s'y appliqua avec une telle ardeur, que seul et presque sans livres, sans même un ami qui l'aidât, et avec l'unique secours des bibliothèques publiques qu'il fréquentait assidûment, il fit dans cette science des progrès singulièrement remarquables. De retour chez lui il cherchait la solution des problèmes que lui avaient suggérés ses lectures, et d'ordinaire il la trouvait. Il lui arrivait même de découvrir des propositions importantes

qu'il croyait nouvelles, et qu'il avait ensuite le chagrin, mêlé toutefois d'une certaine satisfaction, de voir établies dans des traités qu'il n'avait pas d'abord connus.

Il raconte lui-même que, cédant aux conseils d'un ami, qui, en vue d'un état qu'il lui fallait, le détournait de la géométrie, et aurait voulu qu'il étudiât le droit ou la médecine, il essaya en effet de renoncer à ses travaux de prédilection. Dans ce dessein, et pour mieux se mettre à l'abri de toute tentation, il fit transporter chez cet ami, comme fruit défendu, les quelques livres qu'il possédait sur ces matières. Mais peu à peu et presque sans qu'il s'en aperçût, ces livres revinrent chez lui l'un après l'autre, et au bout d'un an, convaincu par cette espèce d'expérience, qu'il était inutile de lutter contre son penchant, il y obéit comme à une vocation, comme à un instinct de son génie. Il y sacrifia même pendant plusieurs années la culture des lettres, qu'il avait cependant fort aimées, et ne la reprit que plus tard, après son entrée à l'Académie des sciences, et quand il commença sa collaboration à l'Encyclopédie.

« Heureux âge, dit-il, le plus heureux de sa vie, alors qu'en se réveillant il songeait avec un sentiment de joie au travail commencé la veille et qui allait remplir la matinée ; dans ses intervalles de repos, au plaisir qu'il allait goûter le soir au spectacle, et dans les entr'actes des pièces, au plaisir plus grand que lui promettait son travail du lendemain.

« Dans ces dispositions, dit également un de ses amis, il était le plus gai, le plus animé, le plus aimable d'entre nous. Après avoir donné sa matinée aux mathématiques, il sortait de chez sa vitrière comme un écolier échappé du collége, ne demandait qu'à se réjouir, et par le ton vif et plaisant que prenait alors cet esprit si lumineux et si so-

lide, il faisait oublier en lui le savant, pour n'y montrer que l'homme aimable. La source de cet enjouement si naturel était une âme pure, libre de passions, contente d'elle-même, et tous les jours en jouissance de quelque vérité nouvelle, qui venait de récompenser et de couronner son travail (1). »

Et ce qui achevait de lui faire cette paix pour ses études et ce contentement, c'était le doux refuge qu'il avait de nouveau trouvé en quittant le collége, auprès de sa mère adoptive. Il y portait un peu d'aisance et y recevait les soins les plus tendres sans rien devoir ni à aucune vue d'intérêt, ni à aucun sentiment de vanité mondaine. Car la bonne et simple femme ne comprit jamais grand chose à l'homme qu'elle avait élevé et dont elle eût pu se faire honneur comme d'un fils; et c'était moins avec admiration et avec orgueil, qu'avec une sorte de compassion, qu'elle le considérait dans ses travaux et dans sa gloire. « Vous ne serez jamais qu'un philosophe, lui disait-elle; et qu'est-ce qu'un philosophe? c'est un fou qui se tourmente pendant sa vie, pour qu'on parle de lui lorsqu'il ne sera plus. »

Tel était d'Alembert à son entrée dans le monde, le cœur calme, l'esprit ferme, et, grâce à la part de génie qu'il avait reçu de la nature et au zèle pour la science dont il était enflammé, bien préparé de toute façon pour les œuvres qu'il était appelé à produire et qui devaient l'illustrer.

Ces œuvres, il ne les fit pas longtemps attendre. Quelques mémoires, comme il le dit avec simplicité, qu'il donna à l'Académie des sciences, en 1739 et 1740, lui en ouvrirent bientôt les portes, et en 1741, à l'âge de

(1) Marmontel.

23 ans, il en fut élu membre. Peu d'années après (1746) il fut également nommé à l'Académie de Berlin pour un mémoire imprimé qu'elle avait commencé par couronner.

Ainsi, bien jeune encore, sa fortune comme savant était faite. Mais sous un autre rapport elle ne l'était guère, car il en était toujours à sa très-médiocre pension. Aussi, en 1754, Frédéric, qui lui avait d'abord fait offrir la survivance de la place de président de l'Académie de Berlin (Maupertuis, qui en était le titulaire, était alors atteint d'une maladie grave), crut devoir, malgré son refus, ou plutôt à cause de ce refus même, lui donner une pension de 1,200 liv, en joignant à ce bienfait une lettre qui en relevait encore la valeur : « Je vous prie, écrivait-il à son chargé de pouvoir, milord Maréchal, d'offrir une pension de 1,200 liv. à M. d'Alembert. C'est peu pour son mérite, mais je me flatte qu'il l'acceptera en faveur du plaisir que j'aurai d'avoir obligé un homme qui joint la bonté du caractère aux talents les plus sublimes de l'esprit. Vous qui pensez si bien, vous partagerez avec moi, mon cher milord, le plaisir d'avoir mis un des plus beaux génies de la France dans une situation plus aisée. Je me flatte de voir M. d'Alembert ici; il m'a promis de me faire cette galanterie, dès qu'il aura achevé son Encyclopédie. »

Cette munificence de Frédéric porta bonheur à d'Alembert, et fut comme un exemple qu'on ne put guère se refuser de suivre en France. Cependant ce ne fut que deux ans après, que M. le comte d'Argenson, qui du reste était naturellement bien porté pour les gens de lettres et n'en était point jaloux, obtint pour lui du roi une pension de 1,200 liv. Plus tard, M. de Saint-Florentin fut moins gracieux, et, malgré les instances persévérantes de l'Académie des sciences, n'accorda qu'à grand

peine et au bout de 6 mois à d'Alembert la pension d'académicien, laissée vacante par la mort de Clairant.

Cependant d'Alembert ne s'était pas tellement voué aux mathématiques, qu'avec le temps il ne revint aussi aux lettres. Il s'était donné avec passion aux unes, mais il n'avait pas renoncé aux autres; c'était chez lui un amour qui en couvrait un autre, mais ne l'avait pas étouffé, et ne devait pas l'empêcher de se ranimer. Il ne fallait pour cela qu'une occasion, et d'Alembert la trouva dans l'entreprise de l'Encyclopédie. Ce fut donc vers 1750, qu'il commença à faire quelques diversions littéraires à des travaux mathématiques.

Il s'était lié dès sa jeunesse d'une amitié tendre et solide avec un homme pour lequel il s'était senti plus d'un attrait. Ce n'était pas précisément entre eux même condition première, même début dans la vie; mais l'un et l'autre cependant, à l'entrée de leur carrière, s'étaient trouvés à peu près seuls et livrés à eux-mêmes, sans l'appui de la famille et sans patronage. Ce n'était pas le même génie, mais c'était le même goût pour les choses de l'esprit, le même renoncement à celles qui pouvaient les en distraire, le même désintéressement, la même facile résignation à la pauvreté pour la science. Ce n'étaient pas le même caractère et la même conduite; mais il n'y en avait pas moins sous ce rapport une certaine convenance entre eux, et on conçoit comment, grâce à une pensée commune, la modération, la réserve, l'esprit de suite et de prudence de l'un put utilement s'allier à l'ardente activité, à l'élan, à la fougue même, à l'esprit d'initiative de l'autre. De plus, dans la diversité de leurs talents, ils avaient cet avantage qu'il leur était facile de s'entr'aider et de mettre au besoin la main l'un à la tâche de l'autre; ce qui ne leur était pas sans une grande utilité

en s'associant pour une œuvre si variée, si complexe, d'une si lente et si laborieuse exécution.

Tels étaient dans leurs rapports d'Alembert et Diderot. « L'ouvrage qu'ils commençaient et qu'ils désiraient finir, dit d'Alembert dans son *Discours préliminaire*, avait deux objets. Comme encyclopédie, il devait exposer autant qu'il était possible l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines; comme dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, il devait contenir sur chaque science et sur chaque art soit libéral, soit mécanique, les principes généraux qui en sont la base, et les détails les plus essentiels qui en font le corps et la substance. » Il fallait en expliquer le dessein au public; c'est ce que fit d'Alembert dans les deux parties de son *discours*; c'est ce que fit également Diderot dans son *prospectus* de l'Encyclopédie, qui est placé à la fin de ce discours.

Ce morceau de d'Alembert que nous ne jugerions peut-être pas aujourd'hui avec la même faveur, qu'on le fit au temps où il parut, quoique certes il ne manque pas de qualités solides, fut alors accueilli avec de grands applaudissements. On sait assez ce qu'en disent dans leurs lettres Frédéric et Voltaire. Mais on connaît peut-être moins l'opinion de Montesquieu, que voici en quelques lignes : «..... Vous m'avez donné de grands plaisirs, écrit-il à d'Alembert; j'ai lu et relu votre discours préliminaire. C'est une chose forte, c'est une chose charmante, c'est une chose précieuse; plus de pensées que de mots, du sentiment comme des pensées, et je ne finirais point. » Quoique le reste de la lettre n'ait plus rapport au même sujet, je demanderai cependant la permission de le citer parce qu'il a son intérêt. Montesquieu poursuit donc en disant : « Quant à mon introduction dans l'Encyclopédie,

c'est un beau palais où je serais bien curieux de mettre les pieds, mais pour les deux articles *Démocratie* et *Despotisme*, je ne voudrais pas prendre ceux-là. J'ai tiré sur ces articles de mon cerveau, tout ce qui y a trait. L'esprit que j'ai est un moule; on n'en tire jamais que les mêmes portraits; ainsi je ne vous dirais que ce que j'ai dit et peut-être plus mal que je l'ai dit. Si vous voulez de moi, laissez à mon esprit le choix de quelque article, et si vous voulez, ce choix se fera chez madame Dudeffand, avec du marasquin. Le P. Castel dit qu'il ne peut pas se corriger, parce que en corrigeant un ouvrage il en fait un autre; et moi, je ne puis pas me corriger, parce que je chante toujours la même chose. Il me vient dans l'esprit que je pourrais prendre peut-être *goût*, et j'éprouverais bien que *difficile est proprié communia dicere*. Adieu, monsieur, agréez, je vous prie, les sentiments de la plus tendre amitié. » Voltaire, de son côté, au sujet du même article, écrivait en le demandant : « Si on en avait chargé un autre, cet article en vaudrait mieux; si personne n'a encore cette besogne, je tâcherai de la remplir; j'enverrai mes idées et on les rectifiera comme on jugera à propos. » Il envoie en effet son article, probablement avant que Montesquieu eut encore bien songé au sien, et, le dirai-je, il avait peut-être pour le faire plus de ce qu'il fallait, que l'auteur de *l'Esprit des Lois*. Il avait la pensée non-seulement plus prompte et plus souple, mais plus simple, plus délicate et plus vive, surtout en matière littéraire.

Pour en revenir à d'Alembert, on peut, ce semble, regarder comme l'expression assez fidèle du sentiment commun dont son *discours péliminaire* fut alors l'objet, ce qu'en dit Condorcet dans ces termes : « La réunion d'une vaste étendue de connaissances, cette manière d'envisager les sciences, qui n'appartenait qu'à un homme de

génie, un style clair, noble, énergique, ayant toute la sévérité qu'exige le sujet, et tout le piquant qu'il permet, ont mis le *discours préliminaire* de l'Encyclopédie au nombre de ces ouvrages précieux, que deux ou trois hommes tout au plus dans chaque siècle sont en état d'exécuter ». (*Eloge* de d'Alembert.)

Ce succès fut tel, que joint d'ailleurs au mérite littéraire de plusieurs des préfaces, dont ses mémoires sur la géométrie ou la physique étaient précédés, peu de temps après la publication du premier volume de l'Encyclopédie (en 1754), il fut élu membre de l'Académie française.

C'était un emprunt que cette illustre compagnie faisait, comme elle en avait déjà fait, et comme par la suite elle devait en faire encore, à l'Académie des sciences; elle se donnait d'Alembert comme elle s'était donné Fontenelle, comme elle devait se donner Delambre, Fourrier et Cuvier, je ne veux nommer que les morts.

La raison, du reste, pour l'Académie française, d'appeler dans son sein des membres choisis soit de l'Académie des sciences, soit des autres Académies, c'est que dans l'intérêt des lettres, dont elle a le patronage, et en vue d'une plus haute autorité dans ses jugements et dans ses travaux, il est bon qu'elle ait en elle toutes les grandes lumières, qui, à différents titres, peuvent, en l'éclairant, étendre et varier son horizon. Voilà pourquoi elle les recherche et les attire à elle, pourquoi elle se compose en une société non-seulement de poètes et d'orateurs, mais aussi d'historiens, de philosophes et de savants; pourquoi on pourrait, jusqu'à un certain point, la définir l'esprit des autres Académies, généralisé et exprimé, pour le public, sous sa forme la plus populaire et la plus littéraire à la fois.

Membre de l'Académie française, d'Alembert se trouva

de plus en plus engagé aux lettres. Aussi, outre nombre d'articles composés pour l'Encyclopédie et divers morceaux d'histoire, de littérature et de morale, tels que les *Mémoires* de Christine, l'*Apologie de l'Etude*, l'*Essai sur la société des gens de lettres avec les grands*, qu'il publia successivement vers ce temps et qu'il réunit ensuite sous le titre de *Mélanges littéraires*. Il fit paraître, en 1759, ses *Eléments de philosophie*, dont j'aurai surtout à m'occuper dans ce mémoire; puis plus tard (en 1765), il donna son livre sur la *Destruction des Jésuites*, et deux ans après un *Supplément* à ce livre.

Il s'était aussi, comme d'avance, exercé dans un genre qui pouvait un jour le désigner pour les fonctions de secrétaire perpétuel. En effet, ses *Eloges* de Jean Bernouilli, de l'abbé Terrasson, et surtout de Montesquieu, semblaient devoir préparer et à l'occasion appuyer sa candidature à cette charge. C'était un procédé qu'il conseilla, dans le même but, mais pour une autre compagnie, à Bailly et à Condorcet.

Quant à lui, quoique son crédit au sein de l'Académie des sciences, loin de fléchir, s'affermit et que sa réputation de géomètre s'établit de plus en plus par divers traités ou mémoires qu'il publia de 1752 à 1761, tels que son *Essai* d'une théorie nouvelle de la résistance des fluides (1752), ses *Recherches* sur divers points importants du système du monde (1754 et 1756), ses *Opuscules* mathématiques, et enfin son *Traité de dynamique* (1758), ce fut surtout vers l'Académie française qu'il tourna ses vues pour cette dignité dont il avait l'ambition.

Là plus qu'ailleurs elle pouvait lui assurer le crédit, l'influence qu'il recherchait avant tout auprès de cette classe d'esprits à laquelle il s'adressait (1).

(1) D'après une de ses lettres à madame Dudeffand, des amis

Voltaire approuvait fort cette candidature; il disait que si l'Académie française appelait d'Alembert à cet honneur, elle montrerait qu'en rendant un hommage à la profondeur des mathématiques, elle en rendrait un autre au bon goût et qu'elle ne saurait être mieux représentée que par ce géomètre, qui unissait à la délicatesse de Fontenelle, la force que Fontenelle n'avait pas.

Mais d'Alembert, outre ses titres littéraires et scientifiques, en avait encore d'autres qui militaient également en sa faveur. Il était par-dessus tout un personnage académique; l'Académie était comme sa patrie, sa famille; il l'aimait de passion et voulait qu'on l'aimât comme lui, surtout quand on en était membre.

Marmontel, dans ses mémoires, en rapporte une preuve, que je lui laisse le soin d'exprimer, mais qui, la forme et le tour à part, marque bien les vrais sentiments de d'Alembert. Le duc de Richelieu se plaignait un jour à Marmontel d'être mal vu à l'Académie, par la faute de d'Alembert, auquel il était en aversion : « d'Alembert n'est pas notre ennemi, reprit Marmontel, il ne l'est que de ceux qui sont hostiles aux gens de lettres, et il croit qu'on vous a indisposé contre eux. Il a épousé l'Académie, aimez sa femme, comme vous en aimez tant d'autres, et venez la voir quelquefois, il vous en saura gré et vous recevra tout comme font tant d'autres maris. »

D'Alembert avait de plus pour maxime, qu'un homme de lettres, qui songe à fonder son nom sur des monuments durables, doit être fort attaché à ce qu'il fait, assez à ce qu'il écrit, médiocrement à ce qu'il dit. Conformant sa conduite à cette maxime, il disait (c'est lui

avaient songé à le faire élire Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, mais il se refusa à ce projet.

qui parle) peut-être beaucoup de sottises, mais il n'en écrivait guère et il n'en faisait point; et dans une lettre à Voltaire il s'exprimait ainsi : « Mes écrits et ma conduite parlent pour moi à ceux qui voudront les écouter, je défie la calomnie et la mets à pis faire. »

Et ces sottises mêmes, comme il les appelle, qu'étaient-elles, sinon des paroles vives, promptes, piquantes, malignes parfois plutôt qu'imprudentes et hors de propos. Laissons-le lui-même s'expliquer à cet égard :

« On ne pouvait se douter, dit-il, à l'entendre, qu'il eut donné à de profondes méditations la plus grande partie de sa vie. Il était souvent d'une gaieté qui allait jusqu'à l'enfance, et le contraste de cette gaieté d'écolier avec la réputation qu'il s'était acquise dans les sciences, ne rendait que plus piquante sa conversation quelquefois assez décousue, mais jamais fatigante ni pédante ; » et ses amis ne parlaient pas dans un autre sens : « Dans ses entretiens, disent-ils, se développait ce caractère plein d'enjouement et de facilité, sagement libre et naturel, dont, quoi qu'il en dit, les saillies mêmes avaient de la mesure et la hardiesse de la discrétion, dont l'ingénuité avait, avec quelque chose des grâces de l'enfance, la vigueur de la maturité. Il y répandait cette malice d'esprit, si l'on veut, mais sans amertume et sans fiel, cette plaisanterie d'un goût exquis, cette mémoire intarissable et ce fond de philosophie, d'où jaillissait à chaque instant des traits de lumière et de force. »

A ce prix, pouvons-nous à notre tour le remarquer, les sottises, si sottises il y avait parfois dans ses paroles, et si sur cet article il fallait l'en croire, avaient elles-mêmes leur charme. Tout au plus étaient-ce quelques vivacités qu'arrachaient à son impatience les gens qui le blessaient ou l'ennuyaient et qu'il se reprochait ensuite, en disant

toutefois que si c'était un mal, c'était le seul dont il fut capable; et qu'il serait au désespoir d'avoir été au-delà et de penser que quelqu'un fût malheureux par lui, même parmi ceux qui avaient cherché le plus à lui nuire. Or, ces qualités et même ces défauts n'étaient point un obstacle au choix honorable dont il désirait être l'objet.

Enfin, à cette époque de sa vie, d'Alembert, grâce à son caractère, à son mérite, au rang élevé qu'il occupait dans les sciences et dans les lettres, avait formé de nombreuses et illustres amitiés. Le roi de Prusse l'honorait, l'obligeait, l'attirait auprès de lui, aurait voulu l'y fixer; ils entretenaient ensemble un assidu et sérieux commerce de lettres. Voltaire s'était aussi étroitement lié avec lui et en usait à son égard avec une déférence pleine d'affection. D'Alembert, de son côté, sans jalousie, sans envie, fidèle à Voltaire pendant plus de trente ans, et jusqu'à la fin, loin de jamais souffrir ou de se fatiguer de sa gloire, qui effaçait toutes les autres, s'occupa au contraire constamment de la défendre ou de la consacrer par d'éclatants hommages. Il avait été dans d'excellents termes avec Montesquieu. Il ne dépendit pas de lui de maintenir, tels qu'ils furent d'abord, ceux dans lesquels il s'était trouvé avec Rousseau. Il était en froideur, mais sans hostilité, avec Buffon. Il était l'ami de Diderot, d'Helvétius, de Marmontel et de La Harpe; il était le patron et comme le maître de Condorcet. Il avait dans son parti toute une clientèle qui l'appréciait, et dans les rangs opposés il n'avait point d'adversaires bien déclarés et il avait même des juges bienveillants; ainsi, un prélat, M. de Coestloquet, disait de lui : « Je ne connais pas sa personne; j'ai toujours ouï dire que ses mœurs étaient simples et sa conduite sans reproches. Quant à ses ouvrages je les relis souvent et je n'y trouve que beaucoup d'esprit, de grandes

lumières et une bonne morale. S'il ne pensait pas aussi bien qu'il a écrit, il faudrait le plaindre; mais personne n'a le droit d'interroger sa conscience. »

Par toutes ces raisons réunies, d'Alembert avait-il ce qu'il fallait pour obtenir, au sein de l'Académie française, cette autorité qui se donne plus qu'elle ne se décrète, et que le vote consacre plutôt qu'il ne la constitue; pour exercer ce gouvernement de la confraternité, qui n'est qu'un soin plus particulier des intérêts, de la dignité et des travaux de la compagnie; pour en être à perpétuité le représentant honoré et aimé; pour en être, sous le titre de secrétaire, l'âme, l'esprit, le lien, la règle, en un mot le vrai chef? On le pensa, puisque, à la mort de Duclos, il fut élu son successeur (1772).

Duclos, dans l'Académie, était peu agréable de sa personne, et, s'il faut en croire certains mémoires du temps, de deux choses qu'on l'a dit être, *droit* et *adroit*, il serait sans doute injuste de lui contester la première, mais il serait difficile de lui accorder la seconde, et de trouver dans ce franc-parler parfois grossier, dans ce sans-gêne et cette brusquerie, non-seulement de propos mais aussi de conduite, qu'on lui prête, cette délicatesse polie et cette bienveillance pleine d'égards, qui, auprès d'hommes de goût et de choix, est la première des habiletés. Duclos blessait et choquait souvent. Il s'était, en particulier, aliéné d'Alembert par la manière dont il parlait du roi de Prusse; il avait été aussi question entre eux d'articles pour l'Encyclopédie, que l'un avait proposés et l'autre refusés.

D'Alembert, dans les mêmes fonctions, apportait de toutes autres qualités, et c'est un témoignage dont l'honorait en le remplaçant son successeur (Marmontel), « qu'il se distinguait par la douce égalité d'un caractère toujours

vrai, toujours simple, parce qu'il était naturel, éloigné de toute jactance et de toute dissimulation, mêlé de force et de faiblesse, mais dont la force était de la vertu et la faiblesse de la bonté. »

Secrétaire perpétuel de l'Académie française, d'Alembert, outre ses autres devoirs, s'imposa celui, qui avait été trop négligé de ses prédécesseurs, de continuer l'histoire de la compagnie et s'engagea à écrire la vie de tous les académiciens morts depuis 1700.

« L'obscurité de quelques-uns, fait observer Condorcet, l'esprit de parti qui exagère ou rabaisse la réputation de plusieurs, le contraste des jugements de la postérité, et de l'opinion des contemporains, la grande variété des talents, par lesquels chacun d'eux s'était distingué, toutes ces difficultés auraient pu arrêter un écrivain moins zélé pour la gloire de l'Académie; elles ne firent qu'exciter l'ardeur de d'Alembert, et dans l'espace de trois ans, plus de soixante-dix éloges furent achevés. »

Je n'ai pas pour mon compte à examiner le mérite de ces morceaux; je n'y toucherai que pour y rechercher et y suivre, ce qui importe à l'histoire de la philosophie, je veux dire les sentiments philosophiques de l'auteur; mais si j'avais à les apprécier, je le ferais volontiers dans les termes mêmes de son panégyriste : « Les premiers qu'il composa, dit Condorcet, sont écrits d'un style simple et précis, tantôt énergiques, tantôt piquants et plein de finesse, mais toujours noble, rapide et soutenu; dans les autres il s'est permis plus de simplicité, de familiarité même; des traits plaisants, des mots échappés à ceux dont il parle, ou dits à leur occasion, un grand nombre d'anecdotes, propres à peindre les hommes ou les opinions de leur temps, donnent à ces ouvrages un autre caractère, et le public, après avoir encouragé cette li-

berté par des applaudissements multipliés, parut ensuite les désapprouver. Nous osons croire qu'avant de prononcer si cette sévérité n'a pas été injuste, il faut avoir lu tout l'ouvrage; en effet si dans cette suite d'éloges, ce ton familier rend la lecture plus facile; si cette liberté d'entremêler des plaisanteries et des anecdotes à des discussions philosophiques ou littéraires augmente l'intérêt et le nombre des lecteurs, il serait alors difficile de blâmer d'Alembert d'avoir changé sa manière. »

Marmontel de son côté, admire ce talent supérieur « de peindre vingt hommes de lettres, chacun avec le ton et la couleur de son génie et de son style, de démêler dans le parallèle de nos poètes comiques et les finesses de leur art et les nuances qui les distinguent; et de là de se porter vers les hauteurs de l'éloquence, de juger la chaire comme le théâtre et de prendre tour à tour la plume de Massillon, de Fénelon, de Fléchier et de Bossuet lui-même, pour les peindre et pour les louer. »

Et afin de tempérer ce qu'il peut y avoir de trop favorable et même à certains égards d'excessif dans cette double appréciation, je citerai d'autre part l'opinion de La Harpe, devenu alors moins bienveillant qu'il ne l'avait naguère été pour d'Alembert. Après avoir donné quelques détails sur la manière dont en remplaçant Duclos, il essaya de faire les honneurs des séances académiques, un peu autrement que son prédécesseur, comme un homme poli qui veut plaire à tout le monde, et non comme un maître de maison, impérieux et brusque, qui ne sait que commander, il ajoute : « Le public qui aime à être courtisé partout où il est, mais surtout là où il n'a pas le droit de l'exiger, sentit ce contraste, il trouva ce qu'il lui fallait dans ce nouveau secrétaire, qui affectait la coquetterie, comme son prédécesseur la rudesse. Mais malheureuse-

ment l'esprit, qui règne dans cette sorte d'auditoire, n'est pas toujours, à beaucoup près, un guide infaillible pour le bon goût...... Malheureusement aussi d'Alembert avait tout ce qu'il fallait pour rechercher ce dangereux succès et en subir le retour..... ; l'esprit de conversation qui était son seul plaisir et tenait d'autant plus de place dans sa vie, qu'il y avait l'avantage sur le commun des hommes, était devenu par degré son esprit dominant, et ce n'est rien moins que celui d'un livre. D'Alembert était accoutumé à n'en plus guère avoir d'autre. Ses écrits devinrent une suite de petits aperçus, qui tantôt sont fins, tantôt n'ont que l'intention de la finesse et de la malice, de petites idées communes, ambitieusement décomposées ou aiguisées en épigrammes, de vieilles anecdotes rajeunies, de vieux adages renouvelés ; tout cela est d'un vieillard qui vit sur son esprit ; c'est ce qui se laisse trop apercevoir surtout dans ses derniers *éloges*. Les battements de mains qu'excitèrent d'abord ses *concetti*, lui cachèrent l'impression qu'il faisait sur les gens éclairés. Le public le fit enfin sentir et même durement au vieux secrétaire, qui avait droit à plus d'égards, et que ce motif accessoire décida dans ses dernières années à un silence forcé, qu'il eût été prudent de se prescrire plus tôt. »

On a dit de La Harpe, au sujet de la société que réunissait chez lui d'Alembert, qu'il y régnait un excellent ton, surtout les jours où La Harpe ne s'y rencontrait pas ; et d'Alembert lui-même lui disait dans une de ces réunions : « vous faites la nuance du goût et du tact ; car vous avez du goût et point de tact. » C'est un peu là l'homme du jugement qu'il vient de porter sur les *Eloges* de d'Alembert ; sans contester précisément la justesse de ses critiques, il serait difficile de n'en pas noter le peu de mesure et de délicatesse, en un mot le défaut de tact. D'Alembert

assurément, méritait d'être mieux traité par La Harpe, ne fut-ce qu'à cause de leurs anciennes relations.

Au risque d'être un peu long, je ne voudrais pas négliger à côté de ces différentes opinions, celle qu'exprime à son tour Grimm. Elle n'y nuira pas, elle en sera plutôt un utile complément.

Grimm loue plusieurs des *Eloges* et en particulir ceu x de Bossuet, de Fénélon, de Fléchier, de Massillon, de Montesquieu, de l'abbé Choisy et de l'abbé Dangeau. De celui de l'abbé Dangeau, entre autres, il dit : « on retrouve dans cet Eloge les mérites qui distinguent toutes les productions de M. d'Alembert, des vues justes et simples, avec un art infini de les faire ressortir et de les rendre piquantes, un style d'une évidence admirable, beaucoup de traits, et d'anecdotes, peut-être trop, mais une grâce infinie à les conter. » Et caractérisant d'une manière générale l'ensemble de ces morceaux, dont le recueil venait de paraître, et qui selon lui n'obtenaient pas le même succès à la lecture, qu'aux séances de l'Académie, il dit encore : « Il y a peu d'ouvrages d'une instruction plus aimable et plus variée. C'est un cours de littérature d'une forme neuve et piquante..... seulement à cause des caillettes et des jeunes gens, qui affluent à ces séances, il a bien fallu prendre les petits mots, les petites ironies, les petits contes, les petites allusions. » Enfin plus tard, et après la mort de d'Alembert, il s'exprime avec plus de sévérité et trouve que dans ses *Eloges*, il y a une grande inégalité de tons, la morgue, le ridicule et le charlatanisme d'un chef de parti, un style souvent sec et froid, de la précision et de la clarté, mais point d'âme ni d'imagination ; il pense qu'il attache trop de prix à la petite gloire et qu'il a peut-être acheté cette vogue populaire par des complaisances indignes de la gravité d'un sage. Il excepte toutefois dans

ces remarques les *Eloges* cités plus haut et qu'il continue à admirer.

Ainsi était jugé d'Alembert, à des points de vue divers, par ses contemporains ; grâce à cette diversité même, la vérité au moins partielle, si nous voulons l'y recueillir, ne saurait guère nous échapper (1).

Membre de deux Académies et secrétaire perpétuel de l'une d'elles, d'Alembert était parvenu à la plus haute position qui put tenter l'ambition d'un savant et d'un homme de lettres; et ce qui n'ôtait rien à son grand crédit, ce qui l'aurait même accru d'un relief particulier, c'était le refus constant qu'il avait fait de tout autre établissement, quelque persévérantes, quelque engageantes, quelque honorables que fussent pour lui les propositions qui lui furent faites. Ainsi, outre une première tentative, dont j'ai parlé plus haut, Frédéric en fit une seconde à la mort de Maupertuis (1759), en lui offrant de nouveau la présidence de l'Académie de Berlin, et une troisième en outre, au moment où on lui refusait la pension de savant, vacante par la mort de Clairant (1762). Il redoubla dans cette dernière circonstance, d'efforts pressants pour attirer et fixer auprès de lui d'Alembert. Mais quelque forte que fut la séduction, il n'y put réussir, et loin d'être offensé d'un refus si persévérant, il n'en eût pour lui que plus de bonté et d'intérêt.

(1) M. Fourrier, excellent juge à plus d'un titre, disait, si je rends bien le témoignage de M. Villemain, auquel je dois cette particularité: D'Alembert est sec dans son style ; il n'a pas d'analogie dans les figures ; c'est une preuve qu'il manque d'imagination. Mais en mathématiques même il n'a pas la formule élégante, il arrive aux démonstrations, mais lentement. Lagrange possède et manie mieux la langue et la méthode de ces sciences.

Il y avait à cette époque parmi les souverains étrangers, comme une émulation de gloire pour attacher les philosophes à leur personne et à leur service. Catherine, qui correspondait avec Voltaire, qui achetait si généreusement la bibliothèque de Diderot et lui faisait tant d'accueil à sa cour, eut la pensée d'appeler auprès d'elle d'Alembert et de le charger de l'éducation de son fils, en lui offrant jusqu'à 100,000 livres de rente. D'Alembert n'accepta pas; l'impératrice insista par une lettre écrite de sa main, que je demande la permission de citer : « Monsieur d'Alembert, je viens de lire la réponse que vous avez écrite au sieur Odœr, par laquelle vous refusez de vous transplanter, pour contribuer à l'éducation de mon fils. Philosophe comme vous êtes, je comprends qu'il ne vous coûte rien de mépriser ce qu'on appelle grandeurs et honneurs de ce monde. A envisager les choses sur ce pied, je regarde comme très-petite la conduite de la reine Christine, qu'on a tant louée et souvent blâmé à juste titre; mais être né ou appelé à contribuer au bonheur et même à l'instruction d'un peuple entier, c'est refuser, ce me semble, de faire le bien, que vous avez à cœur. Votre philosophie est fondée sur l'humanité; permettez-moi de vous dire, que de ne pas se prêter à la servir, quand on le peut, c'est manquer son but. Je vous sais trop honnête homme pour attribuer votre refus à la vanité, et je sais que la cause n'en est que l'amour du repos, pour cultiver les lettres et l'amitié. Mais à quoi tient-il? venez avec tous vos amis; je vous promets et à eux aussi tous les agréments et facilités qui peuvent dépendre de moi; et peut-être vous trouverez ici plus de liberté et de repos que chez vous. Vous ne vous prêtez pas au roi de Prusse et à la reconnaissance que vous lui devez; mais ce prince n'a pas de fils. J'avoue que l'éducation de ce fils me tient à cœur, et vous

m'êtes si nécessaire que peut-être je vous presse trop. Pardonnez-moi mon indiscrétion en faveur de la cause, et soyez assuré que c'est l'estime qui m'a rendu intéressée.

« CATHERINE. »

« *P. S.* Dans cette lettre, je n'ai employé que les sentiments que j'ai trouvés dans vos ouvrages, vous ne voudriez pas les contredire. »

Dans une lettre postérieure, Catherine, faisant allusion à ce refus, lui écrivait encore entre autres choses : « Vous me donnez beaucoup de louanges et vous n'avez pas voulu me connaître ; ou peut-être vous êtes de l'avis de ceux qui disent que les grands valent mieux à être connus de loin que de près. »

Mais avant de refuser, d'Alembert avait hésité et consulté ses amis. L'un d'eux lui avait répondu par une lettre, dont il n'est pas sans intérêt de citer quelques passages. « Je commence, lui disait-il, par mettre d'un côté les avantages qu'on vous propose, et qui, je l'avoue, sont très-capables de déterminer à accepter, et de l'autre, les inconvénients attachés aux belles et très-belles choses qu'on vous offre. Il n'est pas douteux que 100,000 livres de rente, bien assurés, une très-grande maison, beaucoup d'honneurs et surtout la certitude infiniment flatteuse de tenir dans l'estime d'un souverain plus illustre par la grandeur de son âme, que par son rang, une place élevée, doivent satisfaire la plus insatiable avidité ; il est, dis-je, certain qu'un si brillant point de vue peut ébranler l'âme la plus forte....... mais d'autre part la Russie est le pays du monde le plus en proie aux révolutions..... et puis il y a une réflexion à faire, c'est que vous n'aurez pas cédé aux instances de l'impératrice, tant qu'elle n'a appelé à son se-

cours que votre philosophie, et que vous vous rendrez à des offres, qui n'ont jamais touché que des âmes vaines et intéressées...... dites-vous bien: rien n'est plus beau, mais rien n'est moins sûr; je cède à l'argent et à l'étalage après avoir tenu bon contre les seules prières. Je ne pouvais soutenir le climat, tant qu'on n'a point parlé de fortune et tout à coup ce même climat n'a plus rien qui m'épouvante; à quoi dois-je un si grand changement? à 100,000 livres de rente et à beaucoup de valets. »

Une autre personne qu'il avait également consultée, lui répondit par cette simple question: A quel prix portez-vous vos amis?

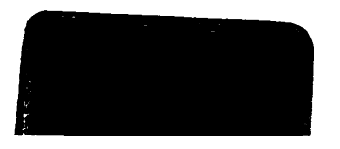
La lettre de Catherine à d'Alembert, comparée dans le temps à celle de Philippe à Aristote l'avait flatté, et un moment fait balancer; mais l'avis de ses amis le détermina et il s'en félicita.

Cependant quand il refusa les offres de Catherine, comme quand il résista à celles du roi de Prusse, il pouvait encore à peu près dire ce qu'il écrivait quelques années plutôt au marquis d'Argens: « Ma fortune est au-dessous du médiocre; 1,700 livres de rente font tout mon revenu. Entièrement indépendant, et maître de mes volontés, je n'ai point de famille qui s'y oppose; oublié du gouvernement comme tant de gens le sont de la Providence, persécuté même, autant qu'on peut l'être, quand on évite de donner trop d'avantage sur soi à la méchanceté, je n'ai aucune part aux avantages qui pleuvent sur les gens de lettres avec plus de profusion que de lumière; une pension très-modique, qui probablement me viendra fort tard, et qui à peine un jour me suffira, si j'ai le bonheur ou le malheur de parvenir à la vieillesse, est la seule chose que je puisse raisonnablement espérer. . . . Malgré tout cela la tranquillité, dont je jouis, est si par-

faite que je ne puis me résoudre à lui faire courir le moindre risque. Supérieur à la mauvaise fortune, les épreuves de toute espèce que j'ai essuyées dans ce genre, m'ont endurci à l'indigence, et ne m'ont laissé de sensibilité que pour ceux qui me ressemblent. A force de privations je me suis accoutumé à me contenter du plus étroit nécessaire, et je dirais même en état de partager mon peu de fortune avec d'honnêtes gens plus pauvres que moi. J'ai commencé, commo les autres hommes, par désirer les places et les richesses; j'ai fini par y renoncer absolument, et de jour en jour je m'en trouve mieux. La vie retirée et assez obscure que je mène, est parfaitement conforme à mon caractère, à mon amour extrême pour l'indépendance, et peut-être même à un peu d'éloignement que les événements de ma vie m'ont imprimé pour les hommes. La retraite et le régime que me prescrivent mon état et mon goût m'ont procuré la santé la plus parfaite et la plus égale, c'est-à-dire, le premier bien d'un philosophe. Enfin, j'ai le bonheur de jouir d'un petit nombre d'amis, dont le commerce et la confiance font le charme et le bonheur de ma vie. Jugez maintenant, monsieur, s'il m'est possible de renoncer à ces avantages et de changer un bonheur sûr contre une situation toujours incertaine quelque brillante qu'elle puisse être. . . . . »
— Voilà, entre autres choses, ce qu'il écrivait au marquis d'Argens, par lequel lui avait été transmises les propositions du roi de Prusse (1752). Il écrivait dans la même occasion et à la même date à madame Dudeffand : « . . . . .
Je resterai à Paris; j'y mangerai du pain et des noix, j'y mourrai pauvre, mais aussi j'y vivrai libre. Je vis de jour en jour plus retiré. Je dîne et soupe chez moi. Je vais voir mon abbé à l'Opéra, je me couche à neuf heures, et je travaille avec plaisir, quoique sans espérance. Je ferai de la

géométrie et je lirai Tacite. . . . . . Si vous saviez combien cette géométrie est une retraite douce à la paresse; et puis les sots ne vous lisent pas et par conséquent ne vous blâment ni ne vous louent..... La géométrie est ma femme et je me suis remis en ménage. » Il écrivait encore à la même : « Je n'en suis pas moins sensible à tout ce que vous faites pour moi ; mais M. de Maurepas et madame de Tencin m'ont appris à me passer de place, de fortune et de considération. »

Il écrivait d'autre part à Voltaire : « Sans mon amour extrême de la liberté, j'aurais déjà pris mon parti de quitter la France, à qui je n'ai fait que trop de sacrifices ; j'approche de 50 ans, je compte sur la pension de l'Académie, comme sur la seule ressource de ma vieillesse. Si cette ressource m'est enlevée, il faut que je songe à m'en procurer d'autres; car il est affreux d'être vieux et pauvre. Si vous pouviez savoir les charges considérables et indispensables, quoique volontaires, qui absorbent la plus grande partie de mon revenu, vous seriez étonné du peu que je dépense pour moi. Mais il viendra un temps, et ce temps n'est pas loin, où l'âge et les infirmités augmenteront mes besoins. Sans la pension du roi de Prusse, qui m'a toujours été exactement payée, j'aurais été obligé de me retirer à la campagne ou en province, ou d'aller chercher ma subsistance hors de ma patrie. Je ne doute pas que le roi de Prusse, quand il saura ma position, ne redouble d'instance..... Mais le séjour de Postdam ne convient pas à ma santé, le seul bien qui me reste; d'ailleurs un roi est toujours meilleur pour maîtresse que pour femme. » — « Il aimerait mieux, écrivait-il encore à Voltaire, être magister à Chaillot ou à Vaugirard, que président de la plus brillante Académie étrangère. »



Voilà ce que d'Alembert pensait au sujet des offres qui étaient faites de la part du roi de Prusse, et il ne pensait pas autrement au sujet de celles de Catherine. Elles le flattaient, l'honoraient, le tentaient un moment, mais ne le déterminaient pas. Elles le laissaient à sa pauvreté, mais aussi à ses amitiés, à ses études et à sa liberté. En les rejetant, il renonçait aux honneurs et à la fortune, mais il continuait à jouir en paix de cette vie sans sujétion, et si bien remplie par le travail, les plaisirs de l'esprit, et ces commerces de la pensée par la parole, auxquels plus que personne il était sensible, et où il trouvait une partie de sa force et de son crédit.

Il y avait plusieurs de ces réunions auxquelles il se plaisait particulièrement (1). Je citerai avant tout celle qu'avait formée autour d'elle madame Geoffrin, et qu'elle présidait et gouvernait même avec une sorte d'autorité dont le principe était du reste bien moins l'esprit d'intrigue et de domination que le bons sens et la bonté. Madame Geoffrin rassemblait chez elle les gens de lettres et les gens du monde, ceux-ci dans l'intérêt de ceux-là ; c'est ce qu'elle exprimait à d'Alembert, en lui disant : « Vous croyez que c'est pour moi que je vois des grands et des ministres ? Détrompez-vous ; je les vois pour vous et vos semblables, qui pouvez en avoir besoin ; si tous ceux que j'aime étaient heureux et sages, ma porte serait tous les jours fermée à neuf heures pour tout le monde, excepté pour eux. »

(1) Madame Necker a dit avec justesse des dames dans ces réunions, quoique peut-être sous une forme un peu familière : « Les femmes y remplissent les intervalles de la conversation comme les duvets qu'on introduit dans les caisses de porcelaine ; on les compte pour rien, et tout se briserait sans elles. »

Puisque j'en trouve l'occasion, je citerai quelques autres mots de cet excellent et sage esprit, de cette âme pleine de bienveillance et de prudence, et qui les peignent bien; je les emprunte à d'Alembert lui-même : « Je vois avec plaisir, lui disait-elle un jour, qu'en vieillissant je deviens plus bonne, je n'ose pas dire meilleure, parce que ma bonté tient peut-être à la faiblesse, comme la méchanceté de bien d'autres. J'ai fait mon profit de ce que me disait souvent le bon abbé de Saint-Pierre, que la charité d'un homme de bien ne devait pas se borner à soulager ceux qui souffrent, qu'elle devait s'étendre jusqu'à l'indulgence dont leurs fautes ont besoin, et j'ai pris comme lui pour devise ces deux mots : *Donner* et *pardonner*. »

Si le cœur a sa finesse, qu'on me passe l'expression, certes, il y a de celle-là dans ces paroles.

Elle disait encore avec le même bonheur : « Quand je raconte la situation de quelque infortuné à qui je voudrais procurer des secours, je n'enfonce pas la porte, je me place seulement tout auprès et j'attends qu'on veuille bien m'ouvrir. »

C'est avec cet art de bien faire qu'elle obtenait de Fontenelle, qui au reste s'y prêtait mieux qu'on ne pourrait le supposer, les secours qu'elle lui demandait. Elle allait chez lui et lui peignait avec intérêt et sentiment l'état des malheureux qu'elle voulait soulager. « Ils sont bien à plaindre », remarquait le philosophe, il ajoutait quelques mots sur les misères de la condition humaine, et il parlait d'autre chose. Madame Geoffrin le laissait aller, et quand elle le quittait : « Donnez-moi, lui disait-elle, 50 louis pour ces pauvres gens. » — « Vous avez raison », répliquait Fontenelle, et il allait chercher les 50 louis, les lui donnait, ne lui en reparlait jamais, et restait disposé à re-

commencer, pourvu que, toujours avec le même à-propos de discrète charité, et de simplicité, il fût averti d'avoir à être bienfaisant.

Madame Geoffrin disait aussi, au sujet de son indulgence pour les autres, surtout dans la conversation, et en parlant des bavards, si insupportables à la bonté même, quand elle n'est pas à toute épreuve, et qui devaient l'être surtout pour une personne accoutumée aux plus délicates jouissances de ce genre : « En vérité, je m'en accommode assez, pourvu que ce soient de ces bavards *tout court*, qui ne veulent que parler, et qui ne demandent pas qu'on leur réponde. Mon ami Fontenelle, qui leur pardonnait comme moi, disait qu'ils reposaient sa poitrine; ils me font encore un autre bien : leur bourdonnement insignifiant est pour moi comme le bruit des cloches, qui n'empêche pas de penser et souvent y invite. »

Telle était madame Geoffrin; car ce langage, c'était elle-même, c'était son âme, son caractère, sa vie; tout ce qu'elle exprimait ainsi n'était que ce qu'elle sentait, que ce qu'elle faisait ou était prête à faire. Telle était aussi, du moins autant qu'il dépendait d'elle, cette société de choix qu'elle réunissait chez elle et qu'elle animait de son esprit.

D'Alembert, qu'elle compta de bonne heure parmi les plus assidus de ses amis, et qu'elle garda jusqu'à la fin, reçut d'elle plus d'un bon conseil et plus d'un bon office. Elle l'avait en particulière affection, et avec son ingénieuse et inquiète sollicitude de mère, elle veillait sur ses inclinations comme sur ses travaux, sur son bonheur comme sur sa gloire; elle se donnait comme charge d'âme à son égard. C'est ainsi que le voyant préoccupé et presque dissipé par un sentiment un peu trop vif, elle alla

trouver la personne qui en était l'objet, et obtint d'elle de rompre une liaison où il entrait d'ailleurs, de la part de la dame, plus de manége et de coquetterie que de sincère passion.

. De madame Geoffrin à madame Dudeffand, il y a quelque différence, et cependant la transition est assez naturelle. C'était à peu près le même monde qui s'assemblait chez l'une et l'autre; c'étaient des grands seigneurs et des gens de lettres, curieux de se connaître, de se rapprocher, d'échanger entre eux leurs pensées. Mais madame Dudeffand ne valait pas madame Geoffrin, et le gouvernement de l'une n'était pas précisément celui de l'autre : la bonté était le grand moyen de celle-ci, elle ne l'était pas toujours de celle-là. Un mot de Turgot le dit assez ; je l'ai cité en parlant d'Helvétius ; un mot de d'Alembert, qui se lit dans un morceau de lui sur mademoiselle de l'Espinasse, ne le dit pas moins. On est fort tenté de prendre dans le même sens, ce que Voltaire écrivait à d'Alembert : « Si vous voyez notre diaconnesse, madame Dudeffand, saluez-la en Belzébuth » ; enfin, voici donné avec plus de développement le témoignage de Marmontel : « Galante et assez belle dans sa jeunesse, madame Dudeffand était alors vieille, devenue presque aveugle, rongée de vapeurs et d'ennui, elle continuait à voir le grand monde où elle avait vécu; elle avait connu d'Alembert et charmé de son esprit et de sa gaîté, elle l'avait attiré chez elle, et si bien captivé, qu'il en était inséparable, au point de n'être pas un jour sans l'aller voir, malgré son éloignement ». Avec d'Alembert, peut-on encore ajouter, elle recevait aussi Montesquieu, Turgot, Chastellux, Marmontel et plusieurs autres; elle était en correspondance avec Voltaire et Horace Walpole. Elle avait beaucoup d'esprit, une vivacité, une justesse et une

liberté de jugement qui, avec ce qui s'y mêlait de malignité, en faisaient une personne écoutée, consultée, recherchée plus qu'aimée. Elle régnait dans son cercle, lorsqu'elle y fut troublée par un incident qui l'aigrit, l'irrita au plus haut point et amena plus d'une rupture. Après avoir veillé toute la nuit chez elle, ou chez madame de Luxembourg, elle donnait tout le jour au sommeil, et ne se levait que vers six heures du soir. Mademoiselle de l'Espinasse, qu'elle s'était attachée comme demoiselle de compagnie, et qu'elle avait assujettie à sa vie, qui devait veiller à côté de son lit et l'endormir en faisant la lecture, retirée dans sa petite chambre, ne se levait guère qu'une heure avant sa dame; mais cette heure, elle l'employait à recevoir les amis personnels qu'elle s'était faits parmi les habitués de la société de madame Dudeffand. Or, ils s'oubliaient quelquefois auprès d'elle, et c'étaient autant de moments dérobés à la marquise, pour laquelle, du reste, ce rendez-vous était un mystère, parce qu'on prévoyait bien qu'elle en serait jalouse. Mais elle le découvrit, et en fit les hauts cris, en accusant cette pauvre fille, dit Marmontel, et en déclarant qu'elle ne voulait plus nourrir ce serpent dans son sein. On se sépara, la société se divisa, et d'Alembert, mis impérieusement, par madame Dudeffand, dans l'alternative de rompre avec elle ou avec mademoiselle de l'Espinasse, n'hésita pas, et ainsi que la plupart de ceux qui formaient ces réunions, il quitta la rue Saint-Dominique pour la rue Belle-Chasse.

Le voilà donc dans un nouveau centre, où il faut aussi le suivre. Mademoiselle de l'Espinasse est un événement dans la vie de d'Alembert; on ne saurait l'y négliger.

Mademoiselle de l'Espinasse n'était pas belle; mais tout ce qu'une très-vive intelligence et un cœur passionné

peuvent, en se tempérant, pour le monde, donner de politesse et de grâce, elle le possédait. Elle eût appris, si elle en eût eu besoin, auprès de madame Dudeffand, la bonne compagnie et le bon ton; mais elle en avait comme naturellement le sens et l'instinct, et le marquait par le tact avec lequel elle savait accueillir, écouter, faire valoir et briller chacun, et cependant elle conservait toute la liberté de son esprit juste et fin; elle était sans envie, malgré le malheur de sa condition, sans haine, si ce n'est contre une femme, qui n'avait rien fait pour se la concilier, et juste envers tout le monde, même envers son ennemie. Si parfois, et dans l'intimité, elle laissait voir un peu d'humeur et de sécheresse, c'était ce qui en échappait à une âme qui avait tant à cacher et ne pouvait pas toujours tout contenir, et dans laquelle la douleur, pour ne pas déborder, se soulageait par quelques traits d'impatiente amertume. On eût dit un volcan, qui n'éclatait pas, mais qui cependant ne pouvait pas tout renfermer en lui et rester sans nuages ni vapeurs, et cela même intéressait en elle, comme la révélation involontaire d'un secret qui la déchirait, et qu'autant qu'il dépendait d'elle, elle comprimait de peur de blesser un cœur ami en le découvrant. Même dans ses mauvaises heures, elle était douce et attrayante pour le monde, et non-seulement elle le laissait venir à elle, mais elle le gagnait et le captivait.

D'Alembert nous a laissé un portrait d'elle, et c'est là en abrégé la physionomie qu'il lui prête. Marmontel en parle également, et la caractérise par plus d'un détail attachant : « Mademoiselle de l'Espinasse, dit-il, tenait chez elle tous les soirs une assemblée, où, à l'exception de quelques amis de d'Alembert, le reste était formé de gens qui n'étaient pas liés ensemble ; elle les avait pris çà et là, mais si bien assortis, que lorsqu'ils étaient réu-

nis, ils s'y trouvaient en harmonie, comme les cordes d'un instrument monté par un maître habile, et l'on pourrait dire, pour continuer la comparaison, qu'elle jouait de cet instrument avec un art qui tenait du génie; elle semblait savoir quel ton rendrait la corde qu'elle allait toucher. Je veux dire que nos esprits et nos caractères lui étaient si bien connus, que pour les mettre en jeu elle n'avait qu'un mot à dire. Nulle part la conversation n'était plus vivé, plus brillante et plus réglée que chez elle; elle savait l'entretenir avec chaleur, la modérer et l'animer tour à tour; son imagination en était le mobile, sa raison le régulateur; elle remuait à son gré les têtes des Condillac et des Turgot. D'Alembert était auprès d'elle comme un simple et docile enfant; son talent de jeter en avant une pensée et de la donner à débattre à des hommes de cette classe, son talent de la discuter elle-même et comme eux, avec précision, quelquefois avec éloquence; son talent d'amener de nouvelles idées, de varier les sujets d'entretien, toujours avec l'aisance et la facilité d'une fée, qui change à son gré la scène de ses enchantements; ce talent n'était pas d'une femme vulgaire. Ce n'était pas avec les niaiseries de la mode et de la vanité que, tous les jours, durant quatre heures de conversation sans langueur et sans vide, elle savait se rendre intéressante pour un cercle de bons esprits. Il est vrai qu'un de ses charmes était ce naturel brûlant qui passionnait son langage, et qui communiquait à son opinion la chaleur, l'entraînement et l'éloquence du sentiment. Souvent aussi chez elle, et très-souvent, la raison s'égayait et une douce philosophie s'y permettait un léger badinage. ».

Que fallait-il de plus pour retenir chacun sous le charme, et plus que personne d'Alembert, si sensible aux choses de l'esprit et aux plaisirs qu'il trouvait dans ces

entretiens tour à tour sérieux et enjoués, et toujours vifs et piquants. Il s'y laissa séduire comme un simple et docile enfant, pour reprendre le mot que je viens de citer.

Mais ce n'était pas seulement l'esprit, c'était aussi le cœur qui s'était engagé chez lui à mademoiselle de l'Espinasse, et il serait difficile, si discrètement que ce soit, de ne pas toucher ici à cette liaison. D'Alembert s'y montre sous un nouveau jour, et on peut dire que toute une partie de sa destinée y est en jeu. Je ne juge pas d'ailleurs, j'expose seulement, et je jugerais, que je voudrais avoir bien des égards, que je voudrais prendre en grande considération les temps, les mœurs, les doctrines, et singulièrement les deux personnes dont il s'agit, avec leur naissance, leur condition et leur vie à part.

Mademoiselle de l'Espinasse, comme d'Alembert et par la même cause, était sans famille. « Tout, jusqu'à notre sort commun, lui disait son ami, *s'adressant à ses mânes*, semblait fait pour nous réunir ; tous deux sans parents, sans famille, ayant éprouvé dès le moment de notre naissance, l'abandon, le malheur et l'injustice, la nature semblait nous avoir mis au monde pour nous chercher, pour nous tenir l'un à l'autre lieu de tout, pour nous servir d'appui mutuel, comme deux roseaux, qui, battus par la tempête, se soutiennent en s'attachant l'un à l'autre. »

Il y eut de cet attachement entre eux, mais non tel que le crut d'Alembert. Tout en l'aimant sincèrement, mademoiselle de l'Espinasse aima autrement, aima profondément et avec une passion qui tient parfois du délire, mais d'un délire inspiré d'éloquence et de poésie, deux autres personnes, M. de Mora, qui lui fut enlevé par une mort prématurée, et Guibert qui la paya assez froidement de retour. Marmontel suppose que certaines ambitieuses espé-

rances se mêlaient à l'ardeur de ses sentiments. On n'est guère disposé à le penser en lisant ses lettres, pleines de tant de mouvement et de trouble, et dans lesquelles rien ne passe parmi tout cet entraînement, qui indique un désir intéressé, j'oserai presque dire mondain. Non, elle aime pour aimer, par nature, et j'ajouterai aussi par privation, parce que les premiers et les plus doux de nos objets d'amour lui avaient manqué : une mère, un père, une famille; parce qu'en outre son cœur enflé par son imagination surabondait de tendresse et en débordait.

Cependant il faut l'avouer, sans vouloir être ici trop sévère à ce cœur faible et transporté, et sans lui demander un compte trop rigoureux de ses mouvements même les moins réglés, il y a dans ces deux amours qui y coïncident ou s'y succèdent du moins de si près, et de plus coexistent avec une amitié presque aussi tendre, que la passion elle-même, quelque chose qui embarrasse et ne s'explique pas bien. Qu'était-ce qu'aimer ainsi? était-ce vraiment aimer? était-ce aimer en toute simplicité, en tout abandon et en toute droiture d'âme? et n'y avait-il pas dans ce sentiment une absence de conscience ou du moins de raison qui lui ôte un peu de l'intérêt qu'on serait d'abord assez naturellement disposé a y prendre? Ce fut chez mademoiselle de l'Espinasse une folle ivresse de cœur, je le veux; ce peut être là son malheur et son excuse; ce peut être pour nous un motif de la prendre en pitié et de la plaindre, de ne pas lui imputer à trahison, mais seulement à entraînement, ces apparences d'inconstance et de dissimulation. Mais ce n'en peut pas être un d'éprouver toute sympathie et encore moins toute estime, pour ces attachements qui ne furent pas précisément en elle une foi sans partage et une dévotion sans détours et qui n'eurent pas la grandeur, parce qu'ils n'eurent pas la pureté

de ces religions de l'affection dans lesquelles seules éclate le véritable et saint amour.

Quoi qu'il en soit, d'Alembert, s'était rencontré sur son chemin et l'avait touchée, mais il ne l'avait pas captivée. Il avait eu sa part dans ses préférences, mais non telle qu'il l'aurait désirée et qu'il l'avait supposée ; il ne parlait pas assez aux vives et ardentes facultés de son âme ; il n'avait plus de jeunesse, quand elle le connut, et pas assez de dons ; ceux mêmes de l'esprit et du cœur, quelque excellents qu'ils fussent chez lui, ne suffisaient pas pour la ravir. Elle aima donc ailleurs et elle aima de tout l'amour qu'elle ne put lui donner. D'Alembert y fut trompé et quand il reconnut son erreur, son âme en fut amèrement et mortellement contristée. Mais avant d'aborder ce point, et pour le mieux apprécier, quelques courts détails sont nécessaires.

Il y avait un an à peine que mademoiselle de l'Espinasse s'était séparée de Mme Dudeffand et habitait une maison rue Belle-Chasse (1765), lorsque d'Alembert tomba malade assez dangereusement pour inquiéter Bouvard, son médecin ; comme remède à la fièvre dont il était atteint, il lui fallut un air plus libre et plus pur que celui qu'il respirait dans son trou, ainsi qu'il l'appelait (1), il fut transporté chez Watelet, un de ses amis, qui avait un hôtel près du boulevart du Temple. Mademoiselle de l'Espinasse s'établit sa garde-malade. Il revint à la santé, et touché de reconnaissance il voulut consacrer désormais sa vie à celle qui en avait pris un soin si dévoué et il désira habiter auprès d'elle. Il quitta son logement de la rue Mi-

(1) Il disait en effet dans une lettre à Voltaire : « Vous m'écrivez de votre lit, où vous voyez dix lieues de lac ; je vous écris de mon trou, où je vois le ciel long de trois aunes. »

chel-le-Comte et alla demeurer rue Belle-Chasse. Il écrit à ce sujet à Voltaire : « Savez-vous que je vais être sévré ? à quarante-sept ans, ce n'est pas s'y prendre de trop bonne heure. Je sors de nourrice, où j'étais depuis vingt-cinq ans ; j'y prenais d'assez bon lait, mais j'étais enfermé dans un cachot où je ne respirais pas..... il m'en coûtera 600 livres de pension que je fais à cette pauvre femme pour la dédommager de mon mieux. » Et comme Voltaire en lui répondant avait fait allusion à son prétendu mariage avec mademoiselle de l'Espinasse, d'Alembert de son côté lui déclare qu'il n'y a entre eux ni mariage, ce qui était vrai, ni amour, ce qui l'était moins, surtout de son côté, mais estime réciproque et toute la douceur de l'amitié. La personne dont il s'agit, ajoute-t-il, est en effet respectable par son caractère, et faite pour rendre heureux un mari par la douceur et l'agrément de sa société, mais il ne l'a pas épousée. Il demeure dans la même maison qu'elle, où il y a dix autres locataires ; voilà ce qui a occasionné le bruit qui a couru. Il ne doute pas d'ailleurs qu'il n'ait été accrédité par madame Dudeffand. Elle sait bien qu'il n'en est rien ; mais elle voudrait faire supposer qu'il y a autre chose. Elle ne croit pas aux honnêtes femmes ; heureusement elle est connue et jugée comme elle le mérite. »

C'était donc une nouvelle vie qu'il s'était arrangée, qu'il avait espérée pleine de douceur et de paix, mais qu'à la fin surtout il ne trouva pas telle qu'il se l'était promise ; c'était un rêve qu'il avait formé avec bonheur et qui ne se réalisa qu'à demi, en se mêlant même de plus d'un nuage. Néanmoins quand la mort de mademoiselle de l'Espinasse vint mettre un terme à cette liaison, la douleur de d'Alembert n'en fut pas moins poignante. Il avait soixante ans (1776) ; il y avait vingt-cinq ans qu'il connaissait mademoiselle de l'Espinasse et plus de dix ans qu'il s'était rap-

proché d'elle et comme accoutumé à l'associer à toute son existence. C'était chez elle, qu'au sein de cette société amie, qui s'y réunissait chaque soir, il s'animait de cet esprit de la conversation qui faisait une partie de son bonheur et de sa force. Il était frappé dans tout ce qu'il avait de plus cher et il n'avait plus pour supporter ce coup, ni grande énergie, ni grand appui. Après mademoiselle de l'Espinasse, madame Geoffrin allait lui manquer. Il écrivait à Voltaire: « J'ai eu le malheur de perdre, il y a un mois, la seule véritable amie qui me restât. Depuis la perte de l'amie avec laquelle je passais toutes mes soirées, j'allais pour adoucir ma peine passer mes matinées avec madame Geoffrin, dont l'amitié était ma ressource. Je ne sais plus que faire à présent de mes matinées et de mes soirées.»

Il avait rompu avec madame Dudeffand, qui d'ailleurs dans cette circonstance ne lui eut pas montré une grande sympathie, et qui dans une lettre parle très-froidement de la mort de mademoiselle de l'Espinasse.

Frédéric et Voltaire étaient pour lui de fermes et constants amis; mais éloignés de lui, ils ne pouvaient le consoler que par lettres; et ils le firent en termes qui parlaient plus à son esprit qu'à son cœur. Frédéric, par exemple, lui disait en homme qui n'aime ni n'estime cette vie, et cependant ne croit guère à rien de mieux : « Quand je suis affligé, je lis le troisième livre de Lucrèce; c'est un palliatif pour les maladies de l'âme, mais ce n'est pas un remède. » Il lui disait encore : « La nature nous envoie des maladies et des chagrins pour nous dégoûter de cette vie, que nous sommes obligés de quitter (1). »

(1) Voici au surplus des extraits de deux lettres de Frédéric à d'Alembert, d'après lesquels on pourra juger plus au long du caractère des consolations que l'un adressait à l'autre :

« Je compatis au malheur qui vous est arrivé, de perdre une

Un autre de ses amis, Diderot, s'était refroidi à son égard; et si Condorcet, Marmontel et quelques autres

personne à laquelle vous étiez attaché. Les plaies du cœur sont les plus sensibles, et malgré les belles maximes des philosophes, il n'y a que le temps qui les guérisse..... Je n'ai que trop éprouvé pour mon malheur ce qu'on souffre de telles pertes..... notre raison est trop faible pour vaincre la douleur d'une blessure mortelle; il faut donner quelque chose à la nature et se dire aussi qu'à votre âge comme au mien, on doit se consoler, parce que nous ne tardons guère à nous rejoindre à l'objet de nos regrets. J'accepte en attendant avec plaisir l'espérance que vous me donnez de venir passer quelques mois de l'année prochaine avec moi. Si je le puis, j'effacerai autant qu'il sera en moi, dans votre esprit, les idées mélancoliques qu'un événement funeste y a fait naître. Nous philosopherons ensemble sur le néant de la vie, sur la folie des hommes, sur la vanité des stoïciens et sur le peu que nous sommes. » Et ailleurs il écrivait encore : « Les forces des âmes ont des bornes; il ne faut rien exiger au-delà de ce qui est possible.... la raison peut vaincre des obstacles proportionnés à ses forces, mais il en est qui l'obligent à céder. La nature a voulu que nous fussions sensibles, et la philosophie ne nous fera jamais parvenir à l'impassibilité........ Regrettez donc votre perte......... mais comme il est au-dessus de l'homme et même des dieux de changer le passé, vous devez songer à vous consoler pour les amis qui vous restent, afin de ne leur point causer le chagrin mortel que vous venez de sentir.

« J'ai eu des amis et des amies; j'en ai perdu cinq ou six, j'ai pensé en mourir de douleur. Le hasard a voulu que j'aie fait ces pertes, pendant les différentes guerres où je me suis trouvé; obligé de faire continuellement des dispositions différentes, ces distractions inévitables m'ont peut-être empêché de succomber à ma douleur. Je voudrais qu'on vous proposât quelque problème bien difficile à résoudre, afin que cette application vous forçât à penser à autre chose; il n'y a en vérité que ce remède-là et le temps. »

restaient pour lui fidèles et empressés, ce n'était pas assez pour son deuil et sa tristesse solitaire. Il faut pour en bien comprendre la profondeur, l'entendre en ses plaintes répétées; il y éclate en accents déchirants, où les reproches, adoucis toutefois par la tendresse, se mêlent aux sanglots et aux larmes, mais où l'on reconnaît par-dessus tout le sentiment d'une perte immense; c'est presque de l'élégie, et à ceux qui croiraient que d'Alembert manquait de sensibilité, on pourrait après leur avoir fait cette bonne réponse de Marmontel, leur en faire une autre, qui vaudrait mieux encore; ce seraient quelques lettres, mais en particulier les deux morceaux, expressions de son intime pensée et du secret de son cœur, intitulés, l'un: *Aux mânes de mademoiselle de l'Espinasse ;* l'autre : *Sur la tombe de mademoiselle de l'Espinasse.*

« On l'a soupçonné, dit Marmontel, de n'être pas assez sensible. Non, sans doute il n'avait ni dans ses mœurs ni dans ses écrits cette chaleur exaltée et factice, qui attire également l'ingénuité de l'esprit et de l'âme, et qui ne laisse ni au sentiment ni à la pensée sa justesse et sa vérité, mais ce degré de sensibilité qui est la bonté par excellence, parce qu'elle est juste, éclairée et active, la sensibilité du sage, la chaleur de l'homme de bien, qui jamais en fût mieux doué? »

Il y avait peut-être même en lui quelque chose de plus que ce que dit Marmontel. Ecoutons-le en effet d'abord dans deux lettres, l'une à Voltaire, l'autre au roi de Prusse. Dans la première il écrit : « .... Ma vie et mon âme sont dans le vide, et l'abîme de douleur où je suis, paraît sans fond; j'essaie de me secouer et de me distraire, mais jusqu'à présent sans succès. Je n'ai pu m'occuper depuis un mois, que j'ai essuyé cet affreux malheur ; » et dans la seconde : « Je fais tout ce qui est en mon pouvoir

pour me distraire, j'essaie différentes sortes de travaux, d'études, de lectures, d'amusements même; je rassemble chez moi quelques amis, certains jours de la semaine; je vais les chercher les autres jours; je prends le plus de part que je puis à leurs conversations; je tâche de me persuader que tout ce qui se passe autour de moi me touche, ou du moins m'occupe; je tâche même de le faire croire aux autres par la part apparente que j'y prends; mes amis me croient quelquefois soulagé et presque consolé; il n'en est rien. »

Voici maintenant comment il s'exprime dans les morceaux dont j'ai parlé :

« .... O ma chère et malheureuse Julie, vous qui ne m'aimiez plus, il est vrai, quand vous avez été délivrée du fardeau de la vie, mais qui m'avez aimé, par qui du moins j'ai cru l'être; vous à qui je dois quelques instants de bonheur ou du moins d'illusion; vous enfin qui par les anciennes expressions de tendresse, dont la mémoire m'est si douce encore, méritez plus la reconnaissance de mon cœur, que tout ce qui respire autour de moi, car vous m'avez aimé, et personne ne m'aime ni ne m'aimera plus, pourquoi faut-il que vous ne soyez que cendre et poussière?........ Vous saviez si bien aimer et votre cœur en avait tant besoin....... Pour moi, je pleure, je me consume, j'appelle en vain à moi tout ce qui dans l'univers sait aimer; hélas! personne ne me répond et mon âme resserrée et comme anéantie au centre d'un vide immense et affreux voit s'éloigner d'elle tout ce qui sent et respire..... et cependant, ah! ciel, quelle douceur une âme aimante eut répandu sur des jours, qui ne vont plus être remplis que d'amertume! avec qu'elle tendresse, quel abandon, quel respect et quelle délicatesse elle aurait été aimée! mais où m'égare une vaine illusion? Ah! si aucune créa-

ture ne prononce pour moi ces mots : je vous aime, c'est qu'aucune ne les sent pour moi... — Puis, par un mouvement très-naturel de ses pensées, faisant un retour sur un autre malheur de sa vie, et le premier, d'Alembert continue ainsi :

« La cruelle destinée qui me poursuit dès ma naissance, cette affreuse destinée qui m'a ôté jusqu'à l'amour de ma mère, qui m'a envié cette douceur dès mes premières années, me ravit encore la consolation des dernières....... et non-seulement je n'espère plus le bonheur, je ne songe plus même à le chercher; je m'en ferais un reproche et presque un crime. Non, non, ma chère Julie, je ne veux, après vous, être aimé de personne, et je me mépriserais d'en aimer une autre que vous. Je n'ai plus besoin d'aucun être vivant; mon affliction profonde suffit à mon âme pour la pénétrer et la remplir, et, dans mon malheur, je rends encore grâce à la nature, qui, en nous condamnant à vivre, nous a laissé deux précieuses ressources : la mort pour finir les maux qui nous déchirent, et la mélancolie pour nous faire supporter la vie dans les maux qui nous flétrissent. Douce et chère mélancolie, vous serez donc aujourd'hui mon seul bien, ma seule consolation, ma seule compagne. Vous me ferez sentir bien douloureusement, mais bien vivement, ma cruelle existence; vous me faites presque chérir mon malheur. Ah ! celui qui a dit que le malheur est le grand maître de l'homme a dit bien plus vrai qu'il n'a cru. Il n'a vu dans le malheur qu'un maître de sagesse et de conduite; il n'y a pas vu tout ce qu'il est, un plus grand maître de pensées et de réflexions. Ah ! combien une douleur profonde et pénétrante étend et agrandit l'âme ! combien elle y fait naître d'idées et d'impressions qu'on aurait jamais eues sans elle...... En rentrant tous les jours dans ma triste et

sombre demeure, si propre à l'état de mon cœur, je crois voir écrit sur la porte les terribles paroles que le Dante a mises sur la porte de son enfer : *Malheureux qui entres ici, renonce à l'espérance!* Je suis tout entier au sentiment de mon malheur, au souvenir de ce que la mort m'a fait perdre. Ma dernière pensée sera pour vous, ma chère Julie, et tous les sentiments de ma vie vous auront pour objet. Que ne puis-je en ce moment expirer sur le tombeau que j'arrose de mes larmes, et dire avec Jonathas : J'ai goûté un peu de miel et je meurs ! »

Je ne puis citer tout ce morceau, que j'ai déjà abrégé dans ce qui précède; je ne voudrais cependant pas trop le mutiler, et je demande la permission d'en rapporter encore quelques passages.

Pour essayer de se raffermir, d'Alembert reporte son esprit vers ses études; mais là encore il voit le vide : « Ma tête fatiguée, dit-il, et presque épuisée par 40 ans de méditations profondes, est aujourd'hui privée de cette ressource, qui a si souvent adouci mes peines, et me laisse tout entier à ma tristesse.................... et quand je me trouve ainsi seul dans l'univers et privé pour jamais d'un objet de préférence et d'attachement, alors mon âme affaissée retombe douloureusement sur elle-même, et je ne vois que le désert qui l'environne et le dessèchement qui la flétrit. J'ai beau lire les philosophes et chercher à me consoler par cette froide et muette conversation, j'éprouve, comme me l'écrit un grand roi, que ces maladies de l'âme n'ont d'autres remèdes que des palliatifs, et je finis par me rappeler tristement ce que disent ces philosophes, que le vrai soulagement à nos peines, c'est l'espoir de n'avoir plus qu'un moment à vivre et à souffrir...... Les maximes des sages, leurs consolations et leurs livres me rappellent à tout instant ce mot du solitaire, qui disait aux personnes

dont il recevait quelquefois la visite : *Vous voyez un homme presque aussi heureux que s'il était mort.* » — Et finissant par une apostrophe à sa vieille amie, madame Geoffrin elle-même, expirante sur son lit de douleur et lui adressant ses derniers adieux, il dit : « Et moi qui, en mourant, ne peux plus manquer à personne, moi qui serai oublié au moment au j'aurai disparu......... Tout ce qui fait le bonheur de ma vie va me manquer à la fois, l'amour, l'amitié, la confiance, et il ne me restera que la vie pour me désoler. Puisse-t-elle être terminée bientôt, et la mort me rejoindre à tout ce que j'ai perdu. »

Il me semble maintenant qu'en rapprochant ces morceaux des lettres écrites par d'Alembert à ses amis, dans la même circonstance et sous la même impression, on peut se former une assez juste idée de cette âme en apparence si calme et même un peu froide, et qui, au fond, quand on en pénètre le secret, se montre si vive, si amère, si douloureusement troublée.

Cependant, si chez lui le cœur resta brisé, l'esprit finit par se relever. Il reprit quelque intérêt au monde, il revint à ses amis ; des débris les plus chers de la sociéié de mademoiselle de l'Espinasse, il reforma après quelque temps, chez lui, dans son entresol du Louvre, qui lui avait été attribué comme logement, des réunions qui eurent aussi leur prix. Ce lieu, il est vrai, n'était pas très-favorable : c'était une espèce de soupente située à l'un des angles de la cour royale du Louvre, divisée en trois ou quatre pièces, dont la principale n'était éclairée qu'au moyen d'un œil-de-bœuf, et à laquelle on n'arrivait que par un escalier de garde-robe. Durant les grandes chaleurs de l'été, elle était à peine habitable, et surtout on ne pouvait s'y assembler. Pour un secrétaire de l'Académie française, c'était tout au plus un refuge ; ce n'était ni un cabinet, ni un salon, ce

n'était surtout pas un musée. Mais le grand état littéraire et scientifique de d'Alembert, son goût et son art de la conversation, l'excellent ton qu'il rapportait et qu'il y maintenait, les questions pleines d'un intérêt piquant ou sérieux dont il en faisait le sujet, les discussions au lieu de disputes, excepté toutefois quand La Harpe s'en mêlait, dont il l'animait, sa bienveillance, sa fidélité en amitié, sa disposition à encourager les jeunes gens auxquels il reconnaissait du mérite (on sait avec quel soin presque paternel il recommanda et fit valoir à son début l'illustre Lagrange auprès du roi de Prusse), tout attirait autour de lui un choix d'hommes des plus distingués. Non-seulement toute la France, comme on disait pour désigner ce qu'il y avait de plus éminent à Paris, mais les étrangers du plus haut rang se rencontraient à ces rendez-vous; des ambassadeurs, des souverains même s'y montraient. Le baron de Goltz, ministre du roi de Prusse, pour faire sa cour à son maître, y était fort assidu, et le comte du Nord, Paul Ier, ainsi que sa femme, pendant leur séjour à Paris, y firent acte de présence; et même, en cette circonstance, d'Alembert eut soin d'avertir et d'inviter la fille de Diderot, madame de Vaudeuil, tant pour elle-même, car elle avait beaucoup d'esprit, qu'à cause de son père, et afin de témoigner en elle du souvenir d'un des bienfaits les plus délicats et les plus généreux de Catherine (1).

Ainsi s'écoulèrent les dernières années de d'Alembert, tristes, mais non pas cependant sans quelque douceur du côté de l'esprit, jusqu'au moment toutefois où la maladie, qui n'avait pas attendu l'âge pour le visiter, vint l'étreindre

(1) Ce n'était plus comme au temps où, jeune et pauvre, il réunissait des amis jeunes et pauvres comme lui, avec des chaufferettes pour tout foyer pendant l'hiver.

de plus près et ne lui laisser presque aucun repos. Alors, comme il l'écrivait au roi de Prusse, sa santé ne fut plus qu'une alternative de souffrances plus ou moins longues, plus ou moins vives, ce qui amena pour lui la privation presque entière de travail, affliction d'autant plus pénible, écrivait-il encore, que, n'ayant plus aucun objet de liaison, aucun intérêt dans la société, depuis la perte qu'il avait faite, le travail et l'étude étaient à peu près la seule ressource dont il pût user. Aussi, pour son malheur, commença-t-il à connaître l'ennui, qu'il avait ignoré jusque-là. « Sa constitution était naturellement faible, dit un de ses biographes : le régime le plus exact, l'abstinence absolue de toute liqueur fermentée, l'habitude de ne manger que seul et d'un très-petit nombre de mets sains et apprêtés simplement, ne purent le préserver d'éprouver avant l'âge les infirmités et le dépérissement de la vieillesse. Il ne lui restait depuis longtemps que deux plaisirs, le travail et la conversation ; son état de faiblesse lui enleva celui des deux qui lui était le plus cher. Cette privation altéra un peu son humeur et augmenta son penchant à l'inquiétude. Son âme paraissait s'affaiblir avec ses organes, mais cette faiblesse n'était qu'apparente ; on le croyait accablé par la douleur, et on ignorait qu'il en employait les intervalles à discuter quelque question de mathématique, à perfectionner son histoire de l'Académie, à augmenter ou à corriger sa traduction de Tacite. On ne devinait pas que, dès le moment où il verrait que son terme approchait et qu'il n'avait plus qu'à quitter la vie, il reprendrait tout son courage. Dans ses derniers jours, au milieu d'une société nombreuse, l'écoutant et l'animant encore quelquefois par des plaisanteries et par des contes, lui seul était tranquille, lui seul pouvait s'occuper d'un autre objet que de lui-même. » (Condorcet.)

« Il touchait à sa fin, dit un autre de ses amis, et le frêle réseau dont la nature avait composé ses organes ne devait pas résister longtemps aux étreintes de la douleur......... D'Alembert, qui de sa vie n'avait pris aucun masque, n'affecta rien, ne dissimula rien. On l'a vu s'armer de courage contre l'adversité, parce qu'il se sentait la force de la vaincre. Ici il était vaincu par la douleur, et l'avouait en gémissant. « La nature a laissé, disait-il, à l'être sensible et souffrant, le soulagement et la plainte; » et comme celle des affligés ne lui fut jamais importune, il ne pouvait se persuader que la sienne le fut, même aux indifférents. « Pardonnez-moi, disait-il encore à ses amis, pardonnez-moi mes impatiences; si vous saviez quel est le tourment qui les cause! J'ai peine à concevoir qu'un être si débile puisse tant souffrir sans mourir. » Et l'instant d'après, si l'accès de la douleur avait quelque relâchement, on le voyait avec un air, je ne dis pas serein, mais où des rayons de gaîté pénétraient à travers le nuage, se livrer à nos entretiens, les animer lui-même, les embellir encore..... Pour un moment, il oubliait la mort prochaine et inévitable qui l'attendait. Cette mort lui fut annoncée, et, du moment qu'il vit le terme de la douleur, il parut se réconcilier avec la nature et cessa de s'en plaindre. Tant qu'il avait fallu souffrir, il avait eu besoin de consolation, d'assistance; mais, pour mourir avec courage, sa propre force lui suffit. Son âme, recueillie en elle-même, semblait déjà s'être isolée et ne plus s'occuper de la triste dépouille qu'elle allait laisser au tombeau. »

Ainsi s'exprime Marmontel après Condorcet, et tous deux fidèles sans doute au spectacle qu'ils avaient eu sous les yeux, nous peignent cette mort du sage dans toute cette calme résignation de la terre, dont à la rigueur même sans Dieu, même livré à lui-même, l'homme est ca-

pable par son énergie propre. Mais, je l'avoue, on regrette qu'ils n'aient pas à mêler à leur peinture quelques traits qui aillent plus haut que l'humanité, et au lieu de s'arrêter à la nature, s'élèvent et montent jusqu'à son auteur. Pourquoi pas un mot de la Providence, si nécessaire à voir en toutes choses, mais plus particulièrement dans celle de toutes, qui à cause de son funèbre mystère, a le plus besoin d'être expliquée et justifiée par cette raison des raisons, Dieu lui-même ou le bien? Pourquoi rien qui marque quelque aspiration ou quelque retour de la créature vers le créateur, de l'âme finie vers l'âme infinie, son refuge comme son principe, et sa consolation comme sa loi? Pourquoi rien sur cette société divine, sur cette céleste cité, dont l'homme, auquel aucune solitude n'est bonne, a bien autrement besoin que de la société humaine? Les temps, les mœurs, les doctrines, l'entraînement des esprits en sont sans doute la cause. Mais faut-il toujours céder aux temps, flatter les mœurs, suivre les doctrines et se laisser aller au courant des opinions communes, et n'est-ce pas précisément pour résister à ces impressions et en triompher, pour échapper à ces aveuglements, que nous sont données ces lumières supérieures et plus pures, qui ne sont plus seulement d'un siècle et d'un pays, mais de tous les siècles et de tous les pays, et composent cette raison générale et vraiment humaine, cette *perennis quædam philosophia*, dont parle Leibniz, dont l'office est précisément de nous préserver, autant que possible, des égarements de l'esprit de secte et de parti.

Mais laissons ces réflexions pour revenir par quelques détails encore sur les derniers moments de d'Alembert. Je les emprunte à un de ceux qui l'assistèrent presque jusqu'à ce qu'il expirât : « Ses douleurs devinrent si aiguës, qu'il ne tarda pas à tomber dans un marasme effrayant,

La peau de son visage ressemblait à un parchemin desséché et tendu avec efforts sur un squelette. Quelques jours avant de mourir, il prit ma main, la posa sur ses joues et son menton : « Voyez, me dit-il, si je souffre. » Des larmes s'échappèrent alors de ses yeux creusés par la souffrance. Je retirai mes doigts mouillés ; c'est la seule marque de faiblesse que je lui aie vu donner durant ses longues tortures........ Mon malheureux ami baissait à vue d'œil...... La veille de sa mort, il m'appella et ordonna à Jamet, son domestique, de me faire asseoir au chevet de son lit; il était dix heures et demie du soir : « N'entendez-vous pas, me dit-il avec douceur, comment ma poitrine se remplit? » Le lendemain à sept heures il n'était plus. » (Pougens.) Il mourut le 29 octobre 1783.

Il avait nommé Condorcet et Watelet ses exécuteurs testamentaires. Il léguait à Condorcet ses manuscrits, à madame Destouches, qui avait toujours été bonne pour lui, un portrait du roi de Prusse, qu'il tenait de Frédéric lui-même, et à un autre ami, à celui dont je viens en dernier lieu de citer les paroles, le portrait de Malebranche et d'Erasme. Il avait fait encore d'autres legs, qui tous répondaient à des intentions d'amitié ou de bienfaisance. Longtemps très-pauvre, il jouissait vers la fin de sa vie d'un revenu d'environ 10,000 livres ; il en employait ordinairement 4,000 en actes de bienfaisance ; souvent même il allait fort au-delà, se le reprochant quelquefois, surtout quand il supposait que c'était moins par un sentiment éclairé d'humanité, que par une sorte d'instinct de sensibilité qu'il avait donné ; mais il n'avait pas longtemps ce scrupule et cédait de nouveau sans compter à ce bon penchant de son âme. Aussi, disaient ses amis, les indigents lui faisaient grâce en n'abusant pas de sa faiblesse, et s'ils avaient été aussi indiscrets qu'ils le trouvaient compatis-

sant. ils l'auraient rendu indigent lui-même. Mais c'était surtout dans les gens de lettres que la vue de l'infortune lui était insupportable. Qu'un malheureux jeune homme, qui annonçait du talent, vint lui exposer sa situation, il devenait dès ce moment son ami, son frère, son père; il l'accueillait, le recommandait, s'occupait de lui sans relâche; il n'avait point de repos qu'il ne lui eut procuré un sort plus doux. C'est à quoi lui servaient sa modeste fortune, son crédit, sa célébrité, ses relations dans le monde, la confiance universelle, la faveur et l'amitié des rois. (Marmontel.)

Il avait assez prouvé qu'il était désintéressé; cependant les augmentations sucecssives et toujours très-modestes, qu'avaient reçues son revenu, étaient loin de lui être indifférentes: c'est qu'elles lui laissaient plus de facilité pour acquitter les dettes de la bienfaisance, qu'il regardait comme de véritables obligations; ses inquiétudes sur ses affaires n'avaient jamais d'autre objet et ces mots: « Je serai forcé de retrancher sur ce que je donne, » exprimaient la seule crainte qu'il confiât à ses amis, lorsque des circonstances imprévues le menaçaient de quelque perte ou de quelque retard. Avec de tels sentiments, il ne dut avoir, il n'eut jamais qu'une fortune médiocre; on ne parvient pas à s'enrichir quand c'est pour les autres seulement qu'on veut être riche. (Condorcet.)

Telle fut la vie de d'Alembert.

Elle commença par un de ces malheurs de naissance qui jusqu'à la fin y fut un poids douloureux; elle se continua dans la pauvreté, le travail et la lutte; elle se termina dans la pénible épreuve d'un deuil profond et des longues souffrances de la maladie. En tout ce fut une laborieuse destinée, mais cependant elle eut aussi ses joies.

Avant tout en effet, d'Alembert fut heureux par l'é-

tude, qu'il aimait avec passion, qu'il quittait à regret, et à laquelle il revenait toujours le cœur content, l'esprit dispos, et bien moins distrait que ranimé d'une nouvelle ardeur, par les délassements qu'il avait trouvés au-dehors. Il eut le bonheur de la science au moins dans un certain ordre d'idées, et queique sous un autre rapport il fut trop porté à douter de la vérité ou à la nier. Il eut le bonheur de la pensée communiquée aussitôt que formée, le plaisir de la conversation, qu'il goûta comme tout son siècle, et autant que personne de son siècle. Un de ses amis nous le dit, après avoir été le plaisir de toute sa vie, ce fut le dernier qui lui resta; jusqu'à la fin il fut sensible à cette pure et noble jouissance, qui tient à la satisfaction par la parole d'un des plus profonds besoins de notre nature, celui d'une société d'âme à âme, dont ce qu'il y a de plus intime et de plus spirituel en nous, les idées et les sentiments échangés dans toute leur promptitude, font avant tout la douceur et le lien; société vraiment humaine, qui ne s'établit et ne se soutient jamais mieux que là où il y a le plus de politesse d'esprit, de bienveillance de cœur, de véritable humanité.

D'Alembert eut aussi les joies que procurent les arts et surtout la musique, qu'il sentait vivement, et dont il jugeait pertinemment; il en a écrit dans plus d'un ouvrage (1); mais il en est un plus particulièrement piquant, et qui a pour titre : *La liberté en musique*, dans lequel il se prononce pour la musique italienne et prend ainsi parti dans la dispute des Piccinistes et des Gluckistes. J'y relèverai en passant ce trait : « On aurait peine à le croire, dit-il, mais il est exactement vrai, que dans le diction-

(1) Voir ses *Eléments de musique théorique et pratique*, (1762).

naire de certaines gens, Bouffoniste (c'est-à-dire partisan de la musique italienne), républicain, frondeur, athée, j'oubliais matérialiste, sont autant de termes synonymes. »

On ne lui contestera pas les douceurs de l'amitié, soit de celle qui, pour s'être formée et entretenue de loin, par correspondance et quelques rares visites, comme avec Frédéric et Voltaire, n'en fut pas moins sérieuse et moins durable; soit de celle qu'il trouva pour ainsi dire à ses côtés et qui ne lui en fut que plus précieuse et plus chère. Sans doute ce n'était pas là ce contentement du cœur que lui eût donné la famille, et qu'il eut le malheur de ne jamais goûter; nous l'avons entendu le regretter amèrement; mais c'en était un cependant qui avait bien aussi son charme et dont il fut profondément touché.

Je viens de parler de son penchant à la bienfaisance. A la manière dont il y cédait, dont il y revenait comme à une faiblesse, il vaudrait mieux dire, comme à une vertu, il est impossible qu'il n'y trouvât pas du bonheur, ce bonheur d'être bon, qui ne dut certes pas lui manquer. Ce furent là des dédommagements et des consolations à mettre en balance avec les afflictions dont sa vie fut semée; et peut-être ne lui eût-il fallu que quelque sainte croyance de plus et quelques plus pures lumières, pour ne pas avoir au sujet de la condition de l'homme en général, et de la sienne en particulier, ce grand doute et cette amère tristesse qu'on sent au fond de toute sa philosophie.

Veut-on maintenant se former une idée générale de son caractère, d'après divers témoignages et le sien en particulier; qu'on écoute d'abord La Harpe, d'ami devenu, sinon précisément ennemi, au moins juge très-peu bienveillant : « D'Alembert avait, dit-il, de la malice dans l'esprit, mais de la bonté dans le cœur, et si on lui a reproché des traits d'humeur et de prévention, il était in-

capable de fausseté et de méchanceté ; il remplit constamment les devoirs de l'amitié et de la reconnaissance, et les uns et les autres jusqu'au dévouement ; ceux de ses places académiques avec une régularité qui était de zèle et de goût, et ceux de la bienfaisance avec une simplicité qui était dans sa nature. » Condorcet, l'ami et comme le disciple de d'Alembert, ne parle pas autrement : « Le caractère de d'Alembert, dit-il, était franc, vif et gai ; il se livrait à ses premiers mouvements, mais il n'en avait point qu'il eût intérêt à cacher. Dans ses dernières années, une certaine inquiétude avait altéré sa gaîté, il s'irritait facilement, mais revenait plus facilement encore.... Malgré la tournure quelquefois malicieuse de son esprit, on n'a jamais eu à lui reprocher la plus petite méchanceté, et il n'a jamais affligé même ses ennemis que par son mépris et son silence. »

Le plus sévère sur lui c'est lui-même. Aussi, quand avec ses défauts il nous fait connaître ses qualités, nous pouvons sans difficulté l'en croire : « Impatient et colère jusqu'à la violence, dit-il de lui dans *son portrait*, tout ce qui le contrarie fait sur lui une impression vive dont il n'est pas le maître, mais qui se dissipe en s'exprimant ; au fond il est très-doux, très-aisé à vivre, plus complaisant même qu'il ne le paraît, et assez facile à gouverner, pourvu néanmoins qu'il ne s'aperçoive pas qu'on en a l'intention, car son amour pour l'indépendance va jusqu'au fanatisme, au point qu'il se refuse souvent à des choses qui lui sont agréables lorsqu'il prévoit qu'elles pourront être pour lui l'origine de quelque contrariété, ce qui a fait dire avec raison à un de ses amis, qu'il était esclave de sa liberté. Quelques personnes le croient méchant, parce qu'il se moque sans scrupule des sots à prétentions qui l'ennuient ; mais si c'est un mal, c'est le seul

dont il est capable; il n'a ni le fiel ni la patience pour aller au-delà, et il serait au désespoir de penser que quelqu'un fût malheureux par lui, même parmi ceux qui ont le plus cherché à lui nuire. L'expérience et l'exemple des autres lui ont appris qu'en général il faut se défier des hommes; mais son extrême franchise ne lui permet pas de se défier d'aucun en particulier; il ne peut se persuader qu'on le trompe.

« Sans famille et sans liens d'aucune espèce, abandonné de très-bonne heure à lui-même, accoutumé dès son enfance à un genre de vie obscur et étroit mais libre, né par bonheur pour lui avec quelques talents et peu de passions, il a trouvé dans l'étude et sa gaîté naturelle une ressource contre le délaissement où il était; il s'est fait une sorte d'existence dans le monde, sans l'assistance de qui que ce soit, et même sans trop chercher à se la faire. Comme il ne doit rien qu'à lui-même et à la nature, il ignore la bassesse, le manége, l'art si nécessaire de faire sa cour pour arriver à la fortune..... Personne n'est moins jaloux des talents et des succès des autres, pourvu néanmoins qu'il n'y voie ni charlatanisme, ni présomption, car alors il devient sévère, caustique et même injuste.

« Comme il y a très-peu de personnes qu'il aime véritablement, et que d'ailleurs il n'est pas fort affable avec celles qui l'aiment, ceux qui ne le connaissent que superficiellement, le croient peu capable d'amitié; personne cependant ne s'intéresse plus vivement au bonheur et au malheur de ses amis; il en perd le sommeil et le repos, et il n'y a point de sacrifices qu'il ne soit prêt à leur faire.

« Livré au travail et à la retraite jusqu'à près de 25 ans, il n'est entré dans le monde que fort tard et ne s'y est jamais beaucoup plu; jamais il n'a pu se plier à en

apprendre les usages et la langue, et peut-être met-il une vanité assez petite à les mépriser ; il n'est cependant jamais impoli, parce qu'il n'est ni grossier ni dur; mais il est quelquefois incivil par inattention et ignorance. »

Tel fut d'Alembert dans son caractère; mélange, comme il le remarque lui-même ailleurs, d'enfance et de maturité dans lequel tout ce qui s'y montre de vives impressions, de gaîté, de malice, mais innocente et sans fiel, est de l'enfant, de l'âme qui s'échappe et s'abandonne; et tout ce qui y paraît de desseins suivis, de conduite, de réflexions et de sages déterminations, appartient à l'homme, à l'esprit sérieux et habile à se gouverner, d'où d'une part ce qu'il lui plaît d'appeler ses sottises, et ce qu'il faut simplement nommer ses vivacités, ses saillies, ses impatiences, tout le jeu de cette nature qui surtout en paroles se laisse volontiers aller, et de l'autre ce conseil, cette prudence, cette application soutenue à l'accomplissement de ses devoirs qui trahissent en lui le côté grave et vraiment viril du caractère : heureux contraste qui, en se développant sur un fond de bonté, fait de d'Alembert une âme vers laquelle on se sent porté de goût et d'estime tout ensemble.

Quant aux dons particuliers de son intelligence, on en jugera assez exactement, ce semble, si l'on veut ici encore s'en tenir à son propre témoignage : « Il dispute rarement, dit-il, en parlant de lui-même, et jamais avec aigreur; ce n'est pas qu'il en soit au moins quelquefois attaché à son avis ; mais il est trop peu jaloux de subjuguer les autres, pour être fort empressé de les amener à penser comme lui ; d'ailleurs, à l'exception des sciences exactes, il n'y a presque rien qui lui paraisse assez clair pour ne pas laisser beaucoup de liberté aux opinions, et sa maxime favorite est *que presque sur tout on peut dire tout ce qu'on*

vent. Le trait distinctif de ses pensées est la justesse et la netteté. Il a apporté dans l'étude de la haute géométrie quelque talent et beaucoup de facilité ; cette facilité lui a laissé le temps de cultiver encore les belles-lettres avec quelques succès ; son style serré, clair, précis, ordinairement facile, sans prétention quoique châtié, quelquefois un peu sec, mais jamais de mauvais goût, a plus d'énergie que de chaleur, plus de justesse que d'imagination, et plus de noblesse que de grâce. » Voltaire, en l'appréciant dans sa qualité dominante, dit avec raison : « Ce que j'aime passionnément de M. d'Alembert, c'est qu'il est clair dans ses écrits comme dans sa conversation, et qu'il a le style de la chose. Il y a des gens d'esprit dont on ne pourrait en dire autant. » Mais Voltaire va trop loin, quand il le compare à Pascal, et qu'il ajoute en faisant allusion aux deux noms sous lesquels dans ses lettres il désigne d'Alembert : « J'en demande bien pardon à Blaise Pascal, mais je le mets bien au-dessous d'Archimède et de Protagoras. » D'Alembert reste mieux dans la mesure et dans le vrai sur lui-même.

Ne serait-ce pas maintenant laisser incomplète cette idée de sa personne, que de ne pas y joindre quelque chose sur son habitude de corps et son extérieur. Il en dit, pour sa part, quelques mots ; mais Grimm en parle plus longuement. Voici d'abord ses propres paroles : « D'Alembert n'a rien dans sa figure de remarquable, soit en bien, soit en mal. On prétend, car il n'en peut juger lui-même, que sa physionomie est pour l'ordinaire ironique et maligne ; à la vérité il est très-frappé du ridicule, et a peut-être quelque talent pour le saisir. Ainsi, il ne serait pas impossible que l'impression qu'il en reçoit se peignît souvent sur son visage. »

Grimm, de son côté, s'exprime ainsi : « Le vengeur de

la physionomie de Socrate, Lavater, était bien fait pour prendre parti en faveur de M. d'Alembert. « On m'écrit, dit-il, que M. d'Alembert a l'air commun ; je ne puis rien affirmer jusqu'à ce que j'aie vu M. d'Alembert; mais je connais son profil, gravé par Cochin, qu'on dit fort au-dessous de l'original, et sans faire mention de plusieurs indices difficiles à caractériser, il est sûr que le front et une partie du nez sont tels, que je n'en ai jamais vu de semblables à aucun homme médiocre. » — Et ailleurs, Grimm dit encore : « Nous n'avons aucun portrait de M. d'Alembert qui fût bien ressemblant, et cette ressemblance n'était pas facile à saisir. La forme de ses traits avait quelque chose de fort commun et sa physionomie un caractère passablement indécis. Un Lavater eût cependant aperçu dans les replis de son front, dans le mouvement inquiet de ses sourcils, dans la partie inférieure du nez, tout à la fois gros et pointu, plusieurs traces d'une expression assez fortement prononcée. Il avait les yeux petits, mais le regard vif; la bouche grande, mais son sourire avait de la finesse, de l'amertume, et je ne sais quoi d'impérieux. Ce qu'il était le plus aisé de démêler dans l'ensemble de sa figure, c'était l'habitude d'une attention pénétrante, l'originalité naïve d'une humeur moins triste qu'irascible et chagrine. Sa stature était petite et fluette; le son de sa voix clair et perçant ....



Son extérieur était de la plus extrême simplicité ; il était presque toujours habillé comme Jean-Jacques, de la tête aux pieds d'une seule couleur ; mais les jours de cérémonie et de représentation académique, il s'habillait comme tout le monde, avec une perruque à bourse et un nœud de ruban à la Soubise. Ce n'est que dans les lieux où il pouvait se croire moins connu, qu'il n'était pas fâché de se distinguer par un costume particulier, devenu,

pour ainsi dire, le manteau philosophique, manteau qui n'est pas toujours à l'abri du ridicule, mais qui ne laisse pas que d'avoir son prix, et dont l'usage est même assez commode. » — Grimm ajoute, ce qui n'a plus trait à sa personne physique, mais ce que cependant je crois devoir aussi rapporter, parce que la remarque est juste : « Ce qu'on ne saurait contester à la mémoire de d'Alembert, c'est l'honneur d'avoir contribué beaucoup à la considération, qu'eurent longtemps les gens de lettres, d'avoir obtenu la plus grande influence dans les deux Académies dont il était membre, de l'avoir conservée, pour ainsi dire, jusqu'à la fin de ses jours, et d'être devenu en quelque sorte le chef visible de l'illustre Eglise, dont Voltaire fut le fondateur et le soutien ; si les derniers temps de son règne n'eurent pas tout l'éclat de son aurore, on doit peut-être l'attribuer beaucoup moins à l'affaissement de son génie accablé sous le poids de ses maux, qu'à la décadence de l'empire même dont il était le premier administrateur, décadence que la politique la plus adroite ne pouvait ni dissimuler, ni prévenir (1). »



A ce propos je rappellerai un mot qui a été dit sur

(1) Dans ce même morceau de Grimm, on trouve plusieurs particularités sur la vie de d'Alembert, que l'on peut consulter. On y lit, par exemple, qu'il se nomma d'abord Jean le Rond, et puis, plus tard, d'Alembert; que la vitrière, sa nourrice, se nommait madame Rousseau; que dans son entrevue avec madame de Tencin. après avoir dit les paroles que l'on sait, il se tourna vers madame Rousseau, l'embrassa et l'arrosa de ses larmes; qu'à la mort de son mari, apprenant les procédés odieux de ses petits-enfants, il accourut chez elle et lui dit : « Laissez tout emporter par ces indignes; je ne vous abandonnerai pas. », et qu'il tint religieusement parole jusqu'à la mort de cette bonne femme, arrivée peu d'années avant la sienne.

d'Alembert, sans être fort accrédité, ni surtout sans être juste, mais qui me servira néanmoins d'occasion pour mieux marquer son rôle en son temps. On l'a appelé le Mazarin de la littérature ; cependant de Mazarin il n'avait pour les porter dans le gouvernement des lettres, ni la ruse ni la souplesse, ni la tranquille longanimité, il n'avait rien du génie italien, il avait plutôt quelque chose du génie français, y compris la *Furia*, ce qu'entendait sans doute la marquise de Créqui, quand elle lui disait : « Ce n'est pas furieux, c'est furibond que vous êtes. »

Mais ce que fut certainement d'Alembert dans le domaine des lettres, ce fut un ministre très-habile auprès d'un roi qui n'était rien moins que fainéant; car ce roi c'était Voltaire. Avec Voltaire, dont il partagea un peu trop les vives passions, les préjugés et les doutes téméraires, mais qu'il modérait cependant, calmait et ramenait, dont il se faisait écouter, respecter et aimer, il est un des chefs puissants de ce grand parti philosophique qui gouverna au XVIIIe siècle les esprits par les idées. Si, comme Voltaire, il fit des fautes, parmi tous les reproches qu'il peut justement mériter avec lui, il ne faudrait cependant pas oublier qu'ils eurent en commun de nobles et généreux amours, celui de l'humanité, celui de la liberté, celui de la vérité, et que les lettres, leur patrie, si on peut ainsi le dire, celle de toutes les intelligences élevées, eurent leur foi et leur dévouement; cette patrie, ils l'aimèrent, ils la servirent et ils l'honorèrent. Que comme aux grands rois et aux grands ministres, dont la mémoire ne nous est pas toutefois parvenue sans tache et sans reproche, le sentiment qui les anima leur soit un titre à l'indulgence quand ils en ont besoin, et à l'admiration quand ils la méritent. D'eux également on peut dire qu'ils ont trop aimé la guerre[1], qu'ils ont trop cédé à l'ambition

de renverser et de détruire ; mais tout ne fut pas ruine dans leur œuvre, et quelque grandeur en est restée. Si d'autres choses en ont souffert, la libre pensée, la raison, l'humanité, n'y ont-elles en effet rien gagné ? On ne peut assurément les laver de toutes les accusations dont ils ont été l'objet ; mais il ne faudrait pas non plus être injuste à leur égard, et dans ce qu'ils ont fait avec éclat, négliger le bien pour ne compter que le mal ; ce ne serait pas les juger selon le véritable esprit de l'histoire qui en est un avant tout de bienveillante impartialité, de justice et de gratitude envers tous les grands noms qui se sont honorés par quelques services et quelques bienfaits envers la société.

Mais c'est assez parler de d'Alembert et de sa personne ; il est temps de passer à sa doctrine elle-même, dont l'étude est avant tout le but de ce travail.

PHILOSOPHIE.

Les Eléments de philosophie. — Cette doctrine est à rechercher d'abord dans celui de ses écrits qui en offre l'exposition la plus complète et la plus suivie, en même temps que la plus publique et la plus avouée. Mais il ne faut pas se borner là ; et il y a aussi à la reconnaître ailleurs et particulièrement dans les lettres, où pour être confidentielle, elle n'en est que plus explicite, plus expressément déclarée soit dans ses principes, soit dans ses conséquences.

Je commencerai donc par les *Eléments de philosophie.*

On lit dans l'*avertissement* qui en précède la seconde édition, que ce n'était d'abord qu'une esquisse, et comme une table raisonnée des principales matières à traiter sous ce titre, mais que le roi de Prusse, en ayant pris connaissance et l'ayant jugé utile, a désiré que l'auteur y donnât

plus d'étendue et indique lui-même les endroits qui avaient besoin d'être développés et approfondis ; et d'Alembert s'est fait un devoir de se conformer à ses vues, et de joindre des *éclaircissements*, en forme d'appendices ou de notes, au corps même du traité.

Il ajoute que la plupart des matières qu'il aborde sont épineuses et arides, et ne peuvent intéresser tout au plus que ceux qui aiment à réfléchir ; on jugera s'il a réussi à les faire penser, dit-il. Il n'est pas sans doute de l'avis de ce mathématicien qui s'écriait, après avoir lu une scène de tragédie : Qu'est-ce que cela prouve ? mais il demanderait volontiers de quelque ouvrage que ce put être : Qu'est-ce que cela apprend ? Il ne désire pas qu'on juge le sien d'après une autre règle. Aussi n'aspire-t-il qu'à la clarté et à la vérité ; et quant à cette fausse chaleur, dont les intelligences les plus froides sont souvent les plus capables, il n'y prétend pas, il la compare à l'esprit de vin, dont la flamme n'échauffe pas et s'éteint bien vite ; il faut nourrir le feu de matières solides, pour que la chaleur soit sensible et durable.

Telle est en effet l'idée générale qu'on peut se faire justement d'après l'auteur lui-même, tant de la matière qu'il traite que de la manière dont il la traite. Voyons-le maintenant à l'œuvre et suivons-le dans son livre.

Il débute, comme il convient, par une définition de la philosophie. La philosophie n'est, selon lui, que l'application de la raison aux différents objets sur lesquels elle doit s'exercer ; des éléments de philosophie doivent donc contenir les principes fondamentaux de toutes les connaissances humaines, celles qui tiennent à la religion révélée exceptées, « parce que, dit-il, comme l'a remarqué Pascal, plus faites pour le cœur que pour l'esprit, elles ne répandent la lumière vive, qui leur est propre, que dans

une âme déjà préparée par l'opération divine ; la foi est une espèce de sixième sens (1), que le créateur accorde ou refuse à son gré, et autant que les vérités sublimes de la religion sont élevées au-dessus des vérités arides et spéculatives des sciences humaines, autant ce sens intérieur et surnaturel, par lequel les hommes choisis saisissent ces premières vérités, est au-dessus des sens grossiers et vulgaires, par lesquels tout homme aperçoit les secondes. »

Mais si la philosophie doit s'abstenir de porter ses vues sacrilèges sur les objets de la révélation, elle peut et elle doit même discuter les motifs de notre croyance. En effet, les principes de la foi sont les mêmes que ceux qui servent de fondement à la certitude historique, avec cette différence que dans les matières de foi, les témoignages qui en font la base doivent avoir un degré d'étendue, d'évidence et de force, proportionné à l'importance et à la sublimité de leur objet. Trois grands appuis font la base du christianisme, les prophéties, les miracles et les martyres ; la philosophie détermine les qualités, que ces appuis doivent avoir pour être inébranlables. Ainsi elle établit qu'il n'y a de prophéties que celles qui sont claires et antérieures aux faits prédits ; qu'il ne peut y avoir de miracles que dans la religion véritable, et qu'il y a moyen, soit de nier, soit d'expliquer les prétendus prodiges, dont s'appuient les fausses religions. « Quant aux martyrs, le sage qui n'ignore pas, dit d'Alembert, que l'erreur a le sien, remarque en même temps que l'avantage de la vérité est d'en avoir un plus grand nombre. » Du reste, sur ces différents points la philosophie se contente de poser

(1) D'Alembert parle ailleurs, dans un *Eclaircissement* d'un véritable sixième sens, qui n'est plus la foi.

les principes et en laisse aux théologiens l'usage et l'application. Mais un objet qui intéresse et qui regarde particulièrement la philosophie, c'est de distinguer avec soin les vérités de la foi d'avec celles de la raison, et de bien définir les limites qui les séparent; faute d'avoir fait cette distinction, d'un côté quelques grands génies sont tombés dans l'erreur; de l'autre les défenseurs de la religion ont quelquefois supposé trop légèrement qu'on lui portait atteinte.

Après ces réflexions sur le caractère général et l'emploi de la philosophie, d'Alembert en considère successivement les diverses parties et d'abord la *logique*.

Puisqu'il n'y a pas seulement des vérités premières, mais qu'il y en a aussi d'ultérieures, qui ont besoin de combinaison pour être saisies et prouvées, il faut avant toutes choses connaître les règles suivant lesquelles cette combinaison doit se faire. C'est l'art de raisonner, qu'on a nommé *logique* et qui doit avoir la première place dans des *Eléments de philosophie*. Mais de même qu'en morale, il y faut peu de règles; « les géomètres, dit l'auteur, sans s'épuiser en préceptes sur la logique et n'ayant que le sens naturel pour les guider, parviennent par une marche toujours sûre aux vérités les plus discursives et les plus abstraites; tandis que tant de philosophes ou plutôt d'écrivains en philosophie paraissent n'avoir mis à la tête de leurs ouvrages de grands traités de l'art de raisonner, que pour s'égarer ensuite avec plus de méthode. A la vérité, les premiers ont l'avantage de travailler sur un sujet palpable et simple, autant qu'il peut l'être, par l'abstraction que l'on fait d'un grand nombre de ses qualités. »

Toute la logique se réduit donc, selon d'Alembert, à une règle fort simple : pour comparer deux ou plusieurs objets éloignés les uns des autres, on se sert de plusieurs

objets intermédiaires; il en est de même, quand on compare deux ou plusieurs idées.

Tout raisonnement qui fait voir avec évidence la liaison ou l'opposition des idées, s'appelle démonstration, c'est ce qui s'observe en géométrie; et tout raisonnement qui n'a pas cette rigueur, n'est que conjecture et vraisemblance, c'est ce qui se voit en théodicée, lorsqu'il s'agit de l'action de Dieu sur les créatures.

L'art de conjecturer est à ce titre une branche de la *logique;* mais il faut en user avec beaucoup de ménagement. Quant aux démonstrations rigoureuses, il faut s'y exercer, mais non s'y borner; « car il serait à craindre, dit d'Alembert, que l'habitude trop grande et trop continue du vrai absolu et rigoureux n'émoussât le sentiment sur ce qui ne l'est pas. L'esprit qui ne reconnaît le vrai que lorsqu'il en est directement frappé, est bien au-dessous de celui qui sait non-seulement le reconnaître de près, mais encore le pressentir, le remarquer dans le lointain à des caractères fugitifs; c'est ce qui distingue l'esprit géométrique, applicable à tout, de l'esprit géomètre dont le talent est restreint à une sphère étroite et bornée. »

Tel est en substance le sentiment de d'Alembert sur la logique. Mais au texte même, dans lequel il l'expose, il joint certains *éclaircissements* dont je crois devoir donner aussi quelques extraits. Ils ont en général rapport à cette espèce de sciences, qu'il regarde comme plutôt de conjecture que de raisonnement démonstratif.

C'est ainsi qu'il juge la médecine à laquelle du reste il croit peu et à l'égard de laquelle il marque son scepticisme par différents traits, qui ressemblent toutefois plutôt à de la satyre qu'à de la critique. « Je ne puis me défendre, dit-il, d'un mouvement d'indignation et de pitié quand je

me rappelle qu'un homme, qui se faisait appeler médecin, et qui avait pensé me faire perdre un de mes amis, en rendant très-dangereux un mal très-léger, venait au sortir de là, me prouver que la médecine était plus certaine que la géométrie. » D'Alembert ne prétend pas toutefois qu'il n'y ait pas un art de guérir les hommes, mais il le regarde comme bien incertain, et il cite à ce sujet l'apologue suivant, qu'il tient, dit-il, d'un médecin, homme d'esprit et philosophe : « La nature est aux prises avec la maladie. Un aveugle armé d'un bâton (c'est le médecin) arrive pour les mettre d'accord. Il tâche d'abord de faire leur paix ; quand il ne peut en venir à bout, il lève son bâton sans savoir où il frappe ; s'il attrape la maladie, il tue la maladie ; s'il attrape la nature, il tue la nature. »

Quant à cette science qui se nomme la connaissance du monde, il la juge également très-conjecturale ; il lui prête cependant certains principes, en général assez peu favorables à la nature humaine. Ainsi à ses yeux, le grand ressort de l'humanité est l'amour de soi : « Toutes les actions des hommes, dit-il, tous leurs discours, toutes leurs pensées, tous leurs écrits même n'ont qu'un refrain perpétuel ; c'est celui de ce roi, qui entendant faire l'éloge d'un autre monarque, disait tout bas : et moi donc ? » Il cite avec complaisance ces paroles d'une femme d'esprit qui, dit-il, connaît bien les hommes : « Avez-vous besoin d'intéresser quelqu'un en votre faveur ? flattez sa vanité par des éloges, aussi grossiers même qu'il vous plaira, si vous n'avez pas l'esprit ou si vous ne voulez pas prendre la peine de le louer avec finesse ; peut-être déplairez-vous le premier jour, le second on vous supportera, le troisième on vous écoutera avec plaisir, et le quatrième on vous aimera. » D'Alembert est encore d'avis qu'une

des maximes les moins sujettes à exception, quelque triste qu'il la trouve, c'est qu'il faut sans cesse nous défier des hommes et user de la plus grande circonspection en traitant avec eux. Il ne va pas sans doute jusqu'à adhérer à cette opinion, qu'il faut vivre avec son ami comme si on devait un jour l'avoir pour ennemi; mais il veut au moins qu'on ne se fie à lui qu'après une longue épreuve.

Il ne traite pas beaucoup mieux la politique, qu'il estime d'après Frédéric, son autorité en cette matière, un jeu de chicane, pour ne pas dire de fourberie, où le plus habile est celui dont les conjectures sont le plus souvent démenties par les événements, tant il y a de hasards; « et si dans ces hasards, dit-il, on peut supposer que deux malheurs valent un tort, on doit reconnaître aussi que deux succès valent un mérite. Il s'agit donc de donner du temps à la fortune pour venir au secours de la sagesse. »

Enfin, quant à la métaphysique, il croit que c'est l'histoire de nos pensées, qui en est la principale partie et que cette partie peut devenir une science; mais que le reste ne se compose que d'objets en très-petit nombre démontrables, et pour la plupart enveloppés d'une obscurité impénétrable.

« Ainsi, selon lui, on peut regarder la métaphysique comme un grand pays, dont une petite partie est riche et bien connue, mais confinant de tous côtés à de vastes déserts, où l'on trouve seulement, de distance en distance, quelques mauvais gites prêts à s'écrouler sur ceux qui s'y réfugient. »

Après la logique vient dans les *Eléments de philosophie*, la métaphysique elle-même.

D'après ce que vient d'en dire d'Alembert, et d'après la manière dont en général il en parle, la métaphysique ne peut guère être à ses yeux que la science de l'origine

et de la génération de nos idées, que l'idéologie, comme on l'a dit plus tard dans son école. Or, n'est-ce pas bien la borner que de la définir de la sorte, et est-ce ainsi que la comprenaient Platon et Aristote, Descartes et Leibnitz? D'Alembert lui-même, malgré les restrictions qu'il y apporte, n'est-il pas forcé de sortir du cercle dans lequel il a d'abord voulu la renfermer?

De la définition qu'il en donne il suit que sous le nom de métaphysique c'est de l'analyse des idées qu'il entend surtout s'occuper.

S'engageant donc dans cette analyse, il commence par poser en principe que toutes les idées ont leur source dans la sensation; c'est, dit-il, une vérité d'expérience.

M as comment la sensation produit-elle les idées? comment de la sensation passe-t-on aux objets extérieurs? comment l'âme s'élance-t-elle hors d'elle-même pour s'assurer de l'existence de ce qui n'est pas elle? Telles sont les questions qui se présentent ici à résoudre.

Ce qu'il y a, avant tout, de certain, c'est que nous concluons de nos sensations aux objets extérieurs; cette conclusion est une opération dont les philosophes seuls s'étonnent, mais dont ils ont bien droit de s'étonner, et le peuple, qui rit de leur surprise, la partage bientôt, pour peu qu'il réfléchisse.

Pour expliquer cette conclusion, il faut se mettre en quelque sorte à la place d'un enfant qui vient de naître, suivre le développement de ses idées, et faire, pour ainsi dire, son cours d'ignorance, sans imiter toutefois la méthode beaucoup trop longue, et d'ailleurs quelque peu arbitraire, d'un philosophe moderne, dans l'étude qu'il a faite de chacun de nos sens. (D'Alembert indique vraisemblablement ici Condillac et le *Traité des Sensations*. — Il aurait aussi pu faire allusion à la *Lettre sur les Aveugles* et

à Diderot.) Il y en a une plus simple et plus sûre qu'il s'appliquera à mettre en pratique.

Une observation très-fréquente et très-facile nous sert à distinguer notre corps de ceux qui l'environnent : quand quelque partie de notre corps en touche un autre, notre sensation est double ; elle est simple et sans réplique, quand nous touchons un corps étranger ; en voilà assez pour distinguer le *nous* et reconnaître ce qui est *nôtre* et ce qui ne l'est pas.

Par cette observation, le métaphysicien résout d'une manière satisfaisante une première question : celle de la réalité même de la conclusion que nous tirons de nos sensations de l'existence des objets extérieurs.

Mais cette conclusion est-elle démonstrative ? Les avis à cet égard sont divers, quoique tout le monde convienne qu'elle est invincible.

Pour d'Alembert, il pense que la seule réponse raisonnable qu'on puisse faire aux sceptiques, touchant l'existence des corps, est celle-ci : les mêmes effets naissent des mêmes causes ; or, en supposant pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feraient éprouver ne pourraient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes ; nous devons donc admettre que les corps existent ; ce qui revient à dire que puisque la supposition des corps suffit à l'explication de nos sensations, telles que nous les avons, il n'y a pas de raison pour en chercher une autre.

L'illusion des songes nous frappe sans doute aussi vivement que si les objets étaient réels ; mais nous parvenons à découvrir cette illusion, lorsqu'à notre réveil nous nous apercevons que ce que nous avions cru voir, toucher ou entendre n'a aucun rapport ni aucune liaison, soit avec le lieu où nous sommes, soit avec ce que nous nous souvenons avoir fait auparavant.

Une troisième question, celle de savoir comment nous parvenons à nous former des idées des corps, renferme des difficultés encore plus réelles et dans certains cas insolubles. Le toucher nous apprend sans doute à distinguer ce qui est nôtre d'avec ce qui nous environne; il nous fait, pour ainsi dire, circonscrire l'univers à nous-mêmes. Mais comment nous donne-t-il l'idée de cette contiguité de parties, en quoi consiste proprement la notion d'étendue? C'est ce qu'on ne comprend qu'imparfaitement, parce qu'on ne peut remonter jusqu'aux perceptions simples, qui sont les éléments de toute perception multiple; que toute perception simple, unique et élémentaire ne peut avoir pour objet qu'un être simple; et qu'il nous est tout aussi impossible de concevoir comment l'assemblage d'un nombre fini ou infini de perceptions simples produit une perception composée, que de concevoir comment un être composé peu se former d'êtres simples. En un mot, la sensation qui nous fait connaître l'étendue est, par sa nature, aussi incompréhensible que l'étendue elle-même. Ainsi, l'essence de la matière et la manière dont nous nous en formons l'idée resteront toujours couvertes d'un nuage.

Il est, poursuit d'Alembert, dans chaque science, des principes vrais ou supposés tels, qu'on saisit par une sorte d'instinct, et auxquels on doit s'abandonner sans résistance. Autrement il faudrait admettre dans les principes un progrès à l'infini, qui serait aussi absurde dans les êtres que dans les causes. C'est un de ces principes dont il s'agit ici. Les sens nous sont donnés pour satisfaire nos besoins et nous faire connaître les rapports des autres corps au nôtre, et non pour nous faire connaître les êtres eux-mêmes. Que nous importe, au fond, de pénétrer l'essence des corps, pourvu que la matière étant supposée telle que

nous la concevons, nous puissions déduire des propriétés, que nous y regardons comme primitives les autres propriétés secondaires que nous apercevons en elle.

Du reste, quelle que soit la matière en elle-même, l'expérience journalière nous démontre qu'elle est incapable, par son essence, d'action, de volonté, de sentiment et de pensée; c'en est assez pour conclure que cet assemblage d'êtres ne forme pas en nous l'être puissant.

D'Alembert sera-t-il toujours conséquent à ce qu'il dit ici? et n'en sera-t-il pas à cet égard ultérieurement de lui comme de Locke, son maître? Ne détruira-t-il pas, par quelque fâcheux doute, ce qu'il vient d'établir? Je le crains, quoique dans un *éclaircissement* relatif à ce point on trouve encore cette remarque : il n'y a aucun rapport apparent entre l'étendue et la pensée; un bloc de marbre ne paraît doué ni de sentiment, ni d'idée, ni de volonté, et entre un bloc de marbre et le corps humain il n'y a pas une telle différence, qu'on puisse attribuer à celui-ci ce qu'on refuse à celui-là. Les phénomènes de la vie, qui sont dans l'un et ne sont pas dans l'autre, n'ont pas plus de rapport avec la pensée que les propriétés inorganiques de l'autre. Et passant en revue les diverses objections que l'on fait contre cette proposition, d'Alembert trouve qu'elles n'ôtent rien à la force de la preuve qu'il a donnée. Le sage, dans tous les cas, s'attachant à l'obscurité que présente la notion de matière, et qui rendrait téméraire l'affirmation que la matière pense, doit se dire : l'expérience semble d'un côté me porter à regarder mon âme et mon corps comme ne faisant qu'une substance; le raisonnement, d'un autre côté, me donne de fortes preuves de la différence de l'une et de l'autre; la religion vient à l'appui de ces données. Donc, c'est à elles seules qu'il faut m'en tenir.

Mais l'existence des objets de nos sensations, celle de notre corps et de l'être pensant qui existe en nous, conduisait le philosophe à la grande vérité de l'existence de Dieu.

Quelle est cette vérité ? Elle a été niée dans l'antiquité ; des sectes entières de philosophes n'ont reconnu de Dieu que le monde ; d'autres, en admettant un être souverain, en ont eu des idées assez imparfaites et assez basses pour donner à leurs adversaires de l'avantage sur eux. Mais on ne saurait trop s'étonner qu'elle ait été ainsi niée ou méconnue, puisqu'il a fallu que Dieu se manifestât directement aux hommes pour la rendre évidente, d'ignorée et de confuse qu'ils l'avaient eux-mêmes. « L'intelligence supérieure, dit d'Alembert, a déchiré le voile et s'est montré sans ajouter rien aux lumières de notre raison, par rapport aux preuves de son existence ; elle n'a fait que nous donner pleinement l'usage et l'exercice de ces lumières. » — « La philosophie éclairée par la révélation, dit-il encore, ayant acquis des idées plus saines de la divinité, ne sépare plus ces idées de son existence. Croire Dieu ce qu'il n'est pas, est pour le sage à peu près la même chose que de ne pas croire qu'il existe. »

Une autre raison de l'obscurité des idées païennes sur Dieu, c'est qu'il y a des difficultés que la révélation seule a l'avantage de résoudre ; comme, par exemple, celles qui se tirent de la misère de l'homme sous un être infiniment bon et juste ; de l'inégalité monstrueuse, en apparence, dans la distribution des biens et des maux ; du triomphe du vice sur la vertu ; de l'impossibilité de supposer qu'un être infiniment puissant et sage n'ait pas créé le meilleur des mondes, et de l'impossibilité de concevoir que ce monde, tel qu'il est, soit le meilleur que Dieu ait pu créer ; enfin, de l'impossibilité de concilier la science et la sagesse de Dieu avec la liberté humaine.

Ici encore, d'Alembert n'est-il pas, au fond, du parti des objections contre celui des croyances, qu'il paraît partager et appuyer, et son véritable sentiment n'est-il pas au moins le doute? On peut en juger par les réflexions suivantes sur les philosophes de l'antiquité : « Les philosophes de l'antiquité, dit-il, qui révoquaient en doute l'existence du premier être, furent coupables, il est vrai, de ne pas sentir en cette matière la supériorité des preuves directes sur les objections. Mais ils avaient du moins la bonne foi de sentir l'insuffisance des réponses que fournit à ces objections la lumière naturelle. Dans cette incertitude, ils prirent le parti du doute, persuadés, disaient-ils, que l'être suprême ne pouvait les punir de ne l'avoir pas mieux connu, puisqu'il avait couvert pour eux son existence d'obscurité. » Ces philosophes de l'antiquité n'étaient-ils pas, dans la pensée de d'Alembert, modernes et même très-modernes? N'étaient-ils pas de son temps et même de sa familiarité? N'était-ce pas d'abord quelque peu Voltaire? et beaucoup plus ensuite Diderot et les autres? n'était-ce pas d'Alembert lui-même? Et quand il ajoute : mais l'obscurité n'était pas suffisante pour les rendre excusables, ils étaient dans le cas de ces peuples que Dieu, par un jugement aussi juste qu'impénétrable, punira éternellement d'avoir ignoré les dogmes du christianisme, dont la foi ne permet pas de douter! » Cette opinion, ici fort contenue et en apparence très-respectueuse, rapprochée de certains passages de ses lettres, et commentée par cette espèce de philosophie d'entre soi, que nous ne tarderons pas à y reconnaître, ne s'explique-t-elle pas bien dans le sens que je viens d'indiquer?

Il poursuit en déclarant que « les sophistes, par lesquels l'existence de Dieu peut être attaquée, ne font point

ombrage au métaphysicien éclairé des lumières de la religion ; » et que, pour lui, il est prêt à établir : 1° qu'il est nécessaire qu'il existe un être éternel ; 2° que l'être éternel est différent du monde ; 3° que l'arrangement physique du monde ne peut être l'ouvrage d'une matière brute et inintelligente ; 4° mais il n'entreprendra pas de concilier avec la liberté de l'homme la toute-puissance de Dieu et sa science éternelle, parce que l'oracle de Dieu même lui apprend que cette vérité est au-dessus de la raison ; il n'imitera pas la philosophie orgueilleuse qui a prétendu sonder cet abîme et n'a fait que s'y perdre. Il avouera, par les mêmes motifs, sans chercher à la démontrer, la différence établie par les théologiens entre l'infaillibilité et la nécessité ; mais il n'admettra point en Dieu, pour sauver la liberté de l'homme, une prévoyance des actes libres, indépendante de ses décrets, parce que cette prévoyance est impossible ; il ne dira point avec d'autres, pour sauver la justice de Dieu, que cet être si bon, si parfait et si sage produit tout le physique des crimes, sans en produire le moral, qui n'est autre chose qu'une privation ; il renverra aux rêveries des scolastiques cette distinction extravagante, et se contentera de leur demander, pour leur fermer la bouche, comment Dieu, après avoir produit tout le physique des crimes, punit ensuite le moral, effet nécessaire du physique, et au lieu de chercher quelque subterfuge inutile pour échapper aux objections, il reconnaîtra, dès le premier moment, la profondeur des décrets de Dieu et son ignorance. Cependant, pour ôter aux athées tout sujet de triomphe, il remarquera et fera voir sans peine que les objections contre la liberté sont encore plus fortes dans le système de la nécessité et de l'éternité de la matière, que dans celui d'une intelligence toute-puissante et éternelle. Enfin,

aux objections sur la misère de l'homme, les désordres du monde moral, etc., il opposera les dogmes qui nous apprennent que l'homme a péché avant que de naître, qui nous promettent des récompenses et des peines dans une vie future, et qui nous montrent comme le plus parfait des mondes possibles celui où il fallait que Dieu prît une forme humaine, Mais ces différentes matières étant l'objet de la révélation, le philosophe, pour ne point usurper des droits qui ne lui appartiennent pas, laissera aux théologiens le soin de les traiter avec les détails qu'elles exigent, et se contentera de renvoyer les incrédules aux ouvrages où elles sont discutées.

Je ne sais si je me trompe, mais je crois sentir dans toutes ces propositions, sous l'apparence de la réserve et de l'impartialité philosophique, je ne sais quel esprit de doute et d'ironie, qui me rappelle beaucoup moins Leibnitz que Bayle raisonnant l'un et l'autre de théodicée; et au fond pour d'Alembert, tout ne revient-il pas à dire que si sur ces questions nous voulons croire à quelque chose, nous devons avoir la foi, mais ne pas philosopher; car la philosophie n'en juge pas, la religion seule en décide. Or, que Pascal nous tînt ce langage, il nous toucherait, il nous imposerait par sa profonde sincérité et sa ferme conviction. Mais cet autre Pascal, ce Pascal vivant dans le monde, comme l'appelle Voltaire, ce prêtre de la raison, comme il le nomme aussi, aura quelque peine à nous persuader que c'est sérieusement qu'il nous renvoie sur tous ces points de la religion à la philosophie, de la science à la foi, et que s'il admet si peu de chose sur Dieu au nom de l'une, il en accepte davantage au nom de l'autre. D'Alembert n'est ni un Pascal, ni même un Huet, c'est un disciple de Locke et de Bayle, au siècle de Voltaire et de Frédéric, et dont le scepticisme, issu du sen-

sualisme, va encore plus loin que celui de l'un et de l'autre.

Après ces remarques critiques sur la notion de Dieu, d'Alembert en présente d'analogues sur celle de l'immortalité de l'âme.

Selon lui, comme cette vérité appartient en même temps à la philosophie et à la révélation, il faut distinguer entre ce que font pour elle l'une et l'autre. La philosophie avance pour la soutenir, que l'anéantissement de l'âme n'entre pas dans les vues de la Providence, pas plus au reste que celui des corps qui ne sont pas détruits, mais simplement transformés. Or, à cela on peut objecter que tout ce qui a commencé doit finir ; que l'âme des animaux périt, etc. — De là quelques incertitudes dont la religion seule peut nous tirer. De même encore la philosophie donne comme une preuve de l'immortalité, la condition présente de l'homme et en particulier les malheurs de la vertu. Mais que serait cette preuve sans les promesses de la révélation ? Et ne faut-il pas dire avec Pascal : « La religion seule empêche l'état de l'homme en cette vie d'être une exigence ? » — Toujours le même procédé de la part de d'Alembert, proposer la foi à la place de la raison dans des choses qui sont cependant du domaine de la raison, et la foi elle-même, la traiter assez légèrement, recourir de l'une à l'autre, et celle-ci à son tour la sacrifier à celle-là, pur jeu de scepticisme sous faux semblant de sagesse, et au fond le doute en tout, excepté en géométrie, tel est, pris avec quelque rigueur, le sentiment de d'Alembert ; d'où non pas comme chez d'autres l'indifférence et l'apathie, mais le chagrin et l'inquiète humeur : je l'ai déjà dit, une grande incertitude et un grand mécontentement au sujet de l'homme, de sa condition, de son principe et de sa fin, voilà ce qui en dernière analyse occupe et remplit son esprit.

La 3e partie des *Eléments de philosophie* et la plus étendue est la *morale*; abordons-la à son tour.

D'Alembert commence par retrancher de la morale tout ce qui regarde nos devoirs envers Dieu, par la raison que c'est chose de religion, de révélation et non de philosophie, et il pense par conséquent que bien que la morale, suite nécessaire de l'établissement des sociétés, rentre dans les décrets divins comme cet établissement lui-même, il ne faut pas conclure avec quelques philosophes, qu'elle suppose nécessairement la connaissance de Dieu. Dieu, sans se faire connaître aux hommes, a pu leur faire sentir, et leur a fait sentir en effet, la nécessité de pratiquer les vertus prescrites par la morale. Zénon n'admet d'autre Dieu que l'univers, et sa morale est la plus pure que la lumière naturelle ait pu inspirer aux hommes. C'est à des motifs purement humains que les sociétés ont dû leur naissance; la religion n'a eu aucune part à leur première formation, et quoiqu'elle soit destinée à en serrer le lien, on peut dire qu'elle est surtout faite pour l'homme considéré en lui-même.

Mais la connaissance des principes moraux, qui précède celle de l'être suprême, est elle-même précédée d'autres connaissances.

Ainsi, c'est par les sens que nous apprenons quels sont nos rapports avec les autres hommes et nos besoins réciproques, et c'est par ces besoins que nous apprenons ce que nous devons à la société et ce qu'elle nous doit. De là cette définition de l'injuste ou du mal moral, dit d'Alembert : ce qui tend à nuire à la société en troublant le bien-être physique de ses membres.

Mais ces notions en supposent elles-mêmes une autre, laquelle est de sentiment et non de discussion, et n'est

que l'idée du pouvoir que nous avons de faire une action contraire à celle que nous faisons actuellement. La liberté est donc pour nous un pouvoir qui ne s'exerce pas et dont l'essence est de ne pas s'exercer au moment où nous le sentons. La liberté se sent et ne s'éprouve pas ; la seule preuve du moins dont elle soit susceptible est analogue à celle de l'existence des corps ; c'est-à-dire que des êtres réellement libres n'auraient pas un sentiment plus vif de leur liberté que celui que nous avons de la nôtre. Nous n'avons donc point de raison de ne pas croire que nous sommes libres. En conséquence, point de difficultés si on veut réduire la question au seul énoncé dont elle soit capable, et qui est celui-ci : Demander si l'homme est libre, c'est demander, non s'il agit sans motif et sans cause, mais s'il agit par choix et sans contrainte, et sur cela il suffit d'en appeler au témoignage de tous les hommes. Vouloir aller dans cette matière au-delà du sentiment, c'est se jeter tête baissée dans les ténèbres.

Du reste, on aurait tort de prétendre que si nous n'étions pas libres, il faudrait anéantir les lois ; fussions-nous nécessités, les lois et les peines qu'elles imposent n'en seraient pas moins utiles au bien physique de la société, comme un moyen efficace de contraindre les hommes par la crainte et de donner l'impulsion à la machine. De deux sociétés composées d'êtres semblables, et qui ne seraient pas libres, celle où il y aurait des lois serait moins sujette au désordre que l'autre.

Ainsi s'exprime d'Alembert dans sa réponse à l'objection que l'on fait d'ordinaire aux fatalistes, touchant la conduite des hommes en société. Si on se le rappelle, c'est aussi la réponse de d'Holbach, et elle ne vaut pas mieux chez l'un que chez l'autre ; elle n'explique pas mieux comment des êtres nécessités, peuvent, ceux-ci

obéir, ceux-là commander, ceux-ci recevoir des lois et ceux-là les imposer. Sans liberté, il n'y a ni sujet, ni souverain, ni soumission, ni autorité. Il y a, comme dans la nature, un ordre auquel préside, si elle y préside, une force qui gouverne les hommes de la même manière que les animaux, les végétaux et les minéraux, en s'adressant, non pas à leur raison par la justice et le droit, mais à leur instinct par des impressions irrésistibles et fatales. Que d'Holbach, on peut le dire, dans la brutalité de sa fausse logique, n'ait pas été arrêté par une telle difficulté, on le comprend; mais on s'étonne que d'Alembert, avec la justesse habituelle et la rectitude de son jugement, n'en ait pas été plus embarrassé; il fallait, dans ce cas, qu'il fût bien préoccupé par l'esprit de système.

Après ces préliminaires, divisant la morale en morales de l'*homme*, des *législateurs*, des *Etats*, du *citoyen* et du *philosophe*, il traite successivement de ces différentes parties.

Et d'abord, de la *morale de l'homme*. — L'auteur commence par faire remarquer que les lois naturelles sont de deux espèces, écrites ou non écrites. Les lois naturelles écrites sont celles qui sont tellement nécessaires au maintien de la société, qu'on a établi des peines contre ceux qui les violent. Les lois naturelles non écrites sont celles à l'infraction desquelles on n'a pas attaché de peines, parce qu'elles n'ont pas les mêmes conséquences fâcheuses pour la société : telles sont l'avarice, la dureté envers les malheureux, l'ingratitude et la perfidie.

L'observation des lois naturelles écrites s'appelle probité; celle des lois naturelles non écrites, vertu, et la vertu est d'autant plus pure que l'on est plus rempli de l'amour universel de l'humanité. Notre âme n'a qu'une certaine capacité d'affection; c'est pourquoi les passions

qui la remplissent de quelque objet particulier, nuisent à la vertu; l'amour, par exemple, peut produire quelquefois le défaut d'humanité, et s'il n'éteint pas l'amitié dans les âmes vertueuses, souvent il l'assoupit. Nous devons modérer nos passions, même lorsque l'objet en est louable, et quand il ne l'est pas, les réprimer, afin d'avoir le plus purement possible cet amour de l'humanité qui est comme l'esprit de la vertu. Je préfère, disait un philosophe, ma famille à moi, ma patrie à ma famille, et le genre humain à ma patrie; telle devrait être, reprend d'Alembert, la devise de l'homme vertueux. Et on peut ajouter après lui que cette devise est excellente, si elle signifie simplement qu'il faut toujours préférer un plus grand bien à un moindre, le plus grand de tous à tous les autres, le souverain bien à tous les biens particuliers et relatifs, qui n'en sont que comme des fractions et des diminutions. Si c'est ainsi que l'entend d'Alembert, on ne saurait que l'approuver. Mais alors pourquoi précédemment a-t-il semblé adopter une maxime toute concontraire, et pourquoi, quelques lignes plus loin s'exprime-t-il encore ainsi : « Si on appelle bien-être ce qui est au-delà du besoin absolu, il s'ensuit que sacrifier son bien-être aux besoins d'autrui est le grand principe de toutes les vertus sociales, et le remède à toutes les passions. Mais ce sacrifice est-il dans la nature, et en quoi consiste-t-il? Sans doute, aucune loi naturelle ou politique ne peut nous obliger à aimer les autres plus que nous; cet héroïsme, si un sentiment absurde peut être appelé ainsi, ne saurait être dans le cœur humain. Mais l'amour éclairé de notre propre bonheur nous montre comme des biens préférables à tous les autres, la paix avec nous-mêmes et l'attachement de nos semblables; et le moyen le plus sûr de nous procurer cette paix et cet attachement

est de disputer aux autres le moins possible la jouissance de ces biens de convention, si chers à l'avidité des hommes; ainsi l'amour éclairé de nous-mêmes est le principe de tous les sacrifices. Considérée à ce point de vue, la morale, ajoute d'Alembert, devient une espèce de tarif, mais de tarif qui doit effrayer toute âme honnête; car il fera voir à l'homme que s'il lui est permis de désirer les richesses, dans la vue d'en faire usage pour diminuer le nombre des malheureux, la crainte des injustices auxquelles l'opulence l'expose, doit le consoler quand il est réduit au pur nécessaire. »

Ce n'est certes plus là ce principe de détachement et de désintéressement professé plus haut par l'auteur; c'est plutôt un retour par entraînement de système à celui de l'intérêt pour lequel il a déjà eu plus d'une parole favorable.

Quoi qu'il en soit, d'Alembert, amené par la suite de ses pensées à prononcer sur la question du luxe, n'hésite pas à le condamner et même à le proscrire comme un crime contre l'humanité, toutes les fois qu'un membre de la société souffre et qu'on ne l'ignore pas. Qu'on juge par là, dans combien peu de circonstances, dit-il, le luxe est permis, et qu'on tremble de s'y laisser entraîner si l'on a quelque reste d'humanité et de justice; et il n'y a pas seulement ces conséquences fâcheuses du luxe, qui sont des maux civils, en quelque sorte; il y en a aussi d'autres, ce sont les maux purement personnels, les vices qu'il produit dans ceux qu'il corrompt. Aussi, plus l'amour de la patrie, le zèle pour sa défense, l'esprit de grandeur et de liberté seront en honneur dans une nation, plus le luxe y sera proscrit ou méprisé. Il est le fléau des républiques et l'instrument de despotisme des tyrans.

Après quelques remarques analogues à celles qui pré-

cèdent, d'Alembert passe de *la morale de l'homme* à *celle des législateurs*. Il la partage en deux branches : l'une qui a rapport à ce que tout gouvernement doit aux gouvernés ; l'autre à ce que chaque espèce de gouvernement doit à ceux qui lui sont soumis.

Conservation et tranquillité, voilà ce que tout gouvernement doit à tous ses sujets, et à tous également. C'est le premier principe de la morale des législateurs ; il faut en conséquence que tous soient également liés, et également protégés par la loi : « Ce qui constitue l'égalité civile, laquelle n'est pas, dit d'Alembert, cette égalité métaphysique qui confond les fortunes, les honneurs et les conditions, mais celle qu'on peut appeler morale et qui est plus importante à leur bonheur. La première n'est qu'une chimère qui ne saurait être le but de la loi, et qui serait plus nuisible qu'avantageuse ; établissez-la, et vous verrez bientôt les membres de l'Etat s'isoler, l'anarchie naître et la société se dissoudre. Etablissez au contraire l'inégalité morale, et vous verrez une partie des citoyens opprimer l'autre et la société s'anéantir. »

C'est dans le même esprit que d'Alembert trace aux législateurs les règles qu'ils doivent suivre dans la constitution des lois criminelles et des lois civiles, et dans l'emploi des moyens dont ils disposent pour exciter les citoyens au bien public par des encouragements et des récompenses. Ainsi, les récompenses doivent être personnelles comme les services. A ce titre la noblesse héréditaire n'a-t-elle pas l'inconvénient de faire jouir des avantages dus au mérite des hommes souvent inutiles et même nuisibles à la société ? Ne doit-on pas, par la même raison, condamner la vénalité des charges ?

En ce qui regarde la religion dans son rapport avec l'Etat, d'Alembert essaie d'en marquer les attributions et

les limites; il voit dans ses encouragements, ses récompenses et ses peines un complément aux lois; cependant il ne voudrait pas qu'on la fît trop valoir par ses effets politiques, comme une invention purement humaine, et qu'on y mêlât le spirituel au temporel; il recommande par-dessus tout l'esprit de tolérance et de douceur.

Telle est en substance cette partie de la *morale* des *législateurs*, celle, c'est-à-dire, qui convient à tout gouvernement en général.

Quant à celle qui est propre à chaque espèce de gouvernement, selon sa forme particulière, à cause des détails qu'elle entraînerait, elle ne saurait avoir sa place dans des *Eléments de philosophie*. L'auteur se borne donc à en toucher rapidement quelques points. Ainsi, d'abord la question est de savoir s'il est bon qu'il y ait de grands ou de petits Etats, et quel est le mode de constitution qui s'applique le mieux au caractère des peuples. Cette question résolue, et l'Etat constitué, c'est un principe que lorsque ce n'est pas le pays tout entier qui est le dépositaire des lois, le corps particulier de citoyens ou le citoyen qui en est chargé, n'en soit que le dépositaire et non le maître. Tous les rois justes n'ont pas eu une autre morale. Il répugne à la nature de l'esprit et du cœur humain, qu'une multitude ait dit à un seul ou à quelques-uns : Commandez et nous vous obéirons. C'est dans cette pensée qu'on peut affirmer que la meilleure république est celle qui, par la stabilité de ses lois et l'uniformité de son gouvernement, ressemble le mieux à une bonne monarchie, et que la meilleure monarchie est celle où le pouvoir n'est pas plus arbitraire que dans une république.

Du reste, l'accomplissement des devoirs mutuels du gouvernement et des citoyens est le fondement de la véritable liberté de ceux-ci, qu'on peut définir la dépendance des devoirs et non des hommes.

Très-court sur la *morale des législations*, d'Alembert ne l'est pas moins sur celle *des Etats*. Chaque Etat, dit-il, outre ses lois particulières, en a aussi à observer par rapport aux autres Etats. Mais ces lois ne diffèrent point de celles que les membres d'une même société ont à observer mutuellement. Aussi, la modération, l'équité, la bonne foi, les égards réciproques, telle est la base du droit des gens, soit dans la paix, soit dans la guerre.

Morale du citoyen. — Tout citoyen est redevable à sa patrie de trois choses, de sa vie, de ses talents et de sa manière de les employer. Ainsi il ne peut disposer de sa vie, même lorsqu'elle lui est à charge ; il faut qu'il la conserve pour ceux auxquels il la doit. La révélation se joint ici à la morale civile pour défendre le suicide. Il est flétri en effet chez les peuples chrétiens; chez les autres, il est indistinctement permis ou flétri selon les circonstances. Les législateurs purement humains ont pensé qu'il était inutile d'infliger des peines à un acte, dont la nature nous éloigne assez d'elle-même, et que ces peines sont d'ailleurs en pure perte ; ils ont regardé le suicide comme un acte de démence, comme une maladie qu'il serait injuste de punir, parce qu'elle suppose l'âme du coupable dans un état où il ne peut plus être utile à la société, ou comme un acte de courage, qui, humainement parlant, demande une âme ferme et peu commune. Tel fut Caton d'Utique. Plusieurs écrivains l'ont injustement accusé de faiblesse. Il fut un lâche, disent-ils, il n'eut pas la force de survivre à la ruine de sa patrie. Ils pourraient soutenir par la même raison que c'est une lâcheté de ne pas tourner le dos à l'ennemi dans un combat, parce qu'on n'a pas le courage de supporter l'ignominie que cette fuite entraîne. Caton, de deux maux choisit, et ne pouvait pas ne pas choisir celui qui lui parut être le moindre, et le courage consista

à le choisir avec résolution et une résolution peu commune. « Mais, ajoute d'Alembert, si les lumières de la religion, dont il était malheureusement privé, lui eussent fait voir les peines éternelles attachées au suicide, il eut alors choisi de vivre et de subir, par obéissance à l'Etre suprême, le joug de la tyrannie. » C'est toujours, qu'on me permette de le faire de nouveau remarquer, la même tactique de la part de d'Alembert; au début et en apparence il condamne le suicide, mais c'est pour finir au fond par le justifier, sauf toutefois le respect qu'il professe comme toujours pour les prescriptions de la religion.

Mais s'il ne désapprouve pas précisément le suicide lui-même, en revanche il s'élève sévèrement contre ces *suicides lents*, ces macérations indiscrètes, qui sont une faute contre la société, sans être un hommage à la religion. Il n'admet du moins à cet égard que de rares exceptions. L'Etre suprême, dit-il, par des motifs que nous devons adorer sans les connaître, peut choisir, parmi les êtres créés, quelques victimes qui s'immolent à son service, mais il ne prétend pas que tous les hommes soient des victimes; il a pu se consacrer une thébaïde dans un coin de la terre, mais il serait contre ses lois et ses desseins, que l'univers devînt une thébaïde.

D'Alembert explique comment, outre sa vie, le citoyen est redevable à l'Etat de ses talents et de la manière dont il les emploie. Il prend ici occasion de répondre à Rousseau, qu'il a déjà indirectement attaqué plus haut au sujet du suicide, sur cette question alors si agitée : Jusqu'à quel point un citoyen peut-il se livrer à l'étude des sciences, et cette étude n'est-elle pas plus nuisible qu'avantageuse aux Etats ? Rousseau était à cette époque en guerre avec ses anciens amis du parti philosophique, et d'Alembert, comme Voltaire, comme Diderot et Helvétius, at-

taqué d'ailleurs par lui à propos de son article *Genève*, cherchait plus qu'il n'évitait le combat avec lui. C'est ainsi qu'il fit aussi une assez vive critique de l'*Emile*.

Morale du philosophe. — Elle a pour but de nous tracer la manière dont nous devons penser, pour nous rendre heureux indépendamment des autres. Deux maximes la résument : le détachement des richesses et celui des honneurs.

Insistant plus particulièrement sur les honneurs, d'Alembert dit que la raison permet sans doute d'en être flatté, sans les exiger ni les attendre. C'est en cela que consiste la vraie philosophie, et non dans l'affectation de mépriser ce que l'on souhaite. C'est mettre un trop grand prix aux honneurs que de les fuir avec empressement ou de les rechercher avec avidité ; le même excès de vanité produit ces deux effets contraires.

Après quelques réflexions assez chagrines, qui viennent ensuite, sur l'ambition et ses fâcheuses conséquences, l'amour et ses déceptions, il termine en disant : concluons que si des lumières supérieures à la raison ne nous promettaient pas une condition meilleure, nous aurions beaucoup à nous plaindre de la nature, qui nous a, pour ainsi dire, placés sur le bord d'un précipice, entre la douleur et la privation. C'est donc le grand principe de la morale du philosophe, qu'il faut presque toujours renoncer aux plaisirs pour éviter les peines qui en sont la suite ordinaire. Cette existence insipide nous fait supporter la vie sans nous y attacher ; et pourtant elle est l'objet de l'ambition et des efforts du sage (1).

(1) D'Alembert finit par un résumé en quelques lignes de sa morale et exprime l'idée qu'elle soit mise en catéchisme, afin d'être mieux à la portée des enfants. Il parle aussi de ce projet

Telle est la morale enseignée dans les *Eléments de philosophie*.

Ce qui la caractérise, c'est avec ce sensualisme sobre et contenu qu'on remarque également dans sa métaphysique, l'esprit de doute qui y perce, et surtout le chagrin, le mécontentement et le dédain qu'inspire à l'auteur la condition humaine; c'est en un mot le pessimisme. Or, n'y a-t-il pas mieux que le pessimisme? n'y a-t-il pas une meilleure manière d'entendre et d'accepter la destinée de l'homme? je le crois et je me propose en son lieu de le montrer; en attendant, qu'il me soit permis de protester hautement contre cette fausse, cette stérile et désolante doctrine.

L'auteur fait encore entrer dans ses *Eléments de philosophie*, avec la logique, la métaphysique et la morale, plusieurs autres parties, telles que l'algèbre, la géométrie, l'application de l'algèbre à la géométrie, l'astronomie, l'optique, hydrostatique, l'hydraulique, et la physique générale. On comprend que je n'ai pas à le suivre dans ces différentes branches des connaissances humaines, qui ne sont plus proprement du domaine de la philosophie, puisqu'elles n'ont pas l'esprit, mais la matière pour objet; je serais d'ailleurs ici juge trop peu compétent. Je m'arrête donc; mais je m'arrête sans finir, je me hâte de l'annoncer; car, avec sa doctrine telle qu'il la produit dans ses *Eléments de philosophie*, d'Alembert en a une autre, autre au moins par le développement, qui, indiquée dans quelques-uns de ses écrits, plus nettement déclarée dans d'autres, dans ses lettres en particulier, mérite aussi d'ê-

dans ses lettres, et peut-être n'est-il pas étranger à celui qu'a formé à son tour et exécuté saint Lambert.

tre étudiée, et présente même cet intérêt qu'elle trahit ici le secret, qu'ailleurs elle laisse à peine percer.

Ecrits divers et lettres. — Cette nouvelle manière de philosopher se marque dans d'Alembert par différents traits faciles à saisir; on peut la reconnaître par exemple à cette réflexion, qu'on lit dans la préface des *Eloges :* Celui qui se marie, dit Bacon, donne des gages à la fortune; l'homme de lettres qui tient ou aspire à l'Académie, donne des gages à la décence. L'écrivain isolé, et qui veut toujours l'être, est une espèce de célibataire, qui ayant moins à ménager est par là même plus sujet ou plus exposé aux écarts. . . . .
Lucrèce jaloux d'appeler Cicéron son confrère, n'eut conservé de son poème, que les morceaux sublimes, où il est si grand peintre et n'aurait supprimé que ceux où il donne en vers prosaïques des leçons d'athéisme, c'est-à-dire, où il fait des efforts, aussi coupables que faibles, pour ôter un frein à la méchanceté puissante, et une consolation à la vertu malheureuse. »

Tel est l'esprit des ménagements que garde d'Alembert en philosophant, lorsqu'il s'adresse au public, et surtout lorsque comme dans ses *Eloges* c'est au nom de l'Académie qu'il lui parle; mais ces ménagements, il ne les conserve plus dans d'autres écrits, qui lui sont plus personnels, et surtout dans ses lettres.

Parmi ses *Eloges*, on peut, avec Condorcet, Marmontel et Grimm, remarquer principalement ceux de Bossuet, de Fleury, de Fléchier, de Massillon et de Fénelon, comme exemples de cette réserve que d'Alembert sait au besoin s'imposer et conserver.

Ainsi dans l'*Eloge* de Bossuet, on lit cette pensée : « Ceux qui auraient le malheur de regarder la croyance en Dieu comme inutile aux autres hommes, commet-

traient un crime de lèse-humanité, en voulant ôter cette croyance aux monarques ; il faut que les sujets espèrent en Dieu et que les souverains le craignent. »

Dans l'*Eloge* de Mirabaud, un de ses prédécesseurs, comme secrétaire perpétuel de l'Académie française, il s'exprime en ces termes : « Quelle apparence qu'un philosophe citoyen ait voulu enlever au genre humain (d'Alembert fait ici allusion au livre du *Système de la nature* attribué à tort à Mirabaud) la croyance de la divinité, si nécessaire pour consoler ceux qui souffrent et effrayer ceux qui oppriment. »

Dans plusieurs autres de ces morceaux, il parle avec faveur de ceux qui ont foi aux vérités religieuses. Il rapporte dans ce dessein ce mot de Marivaud, qu'il loue de cette disposition d'esprit : « Ils ont beau faire pour s'étourdir sur l'autre monde ; ils finiront par être sauvés malgré eux. » Et dans l'*Eloge* du président Bouhier, après avoir rappelé avec approbation ses sentiments religieux, il ajoute au sujet des érudits en général : « La religion trouve en eux, si l'on peut parler de la sorte, le terrain tout préparé, et pour peu qu'elle vienne joindre ses lumières aux dispositions favorables, où le genre de leurs études les a mis, elle n'a pas besoin de beaucoup d'efforts pour faire de ces savants profonds, des chrétiens persuadés. Le désir naturel de mettre à profit leurs immenses lectures, les dispose facilement à connaître et à sentir toute la force des preuves historiques qui servent au christianisme de fondement et d'appui (1). »

Je ne voudrais pas non plus négliger ce passage de l'*Eloge* de Jean Bernouilli : « Sincèrement attaché à la reli-

(1) On pourrait aussi consulter sur le même ordre de pensées l'*Eloge* d'Houtteville.

gion, il la respecta toute sa vie sans bruit et sans faste. On a trouvé dans ses papiers des preuves par écrit de ses sentiments pour elle ; et il faudrait augmenter de son nom la liste des grands hommes, qui l'ont regardée comme l'ouvrage de Dieu : liste capable d'ébranler, même avant l'examen, les meilleurs esprits, mais suffisante au moins pour imposer silence à une foule de conjurés, ennemis impuissants de quelques vérités nécessaires aux honneurs, que Pascal a défendues, que Newton croyait et que Descartes a respectées. »

Ne pourrait-on pas aussi à ce propos citer ces paroles de la préface du 3e volume de l'*Encyclopédie :* « L'auteur du *Discours préliminaire* n'a pas eu besoin d'effort pour parler de la religion avec le respect qu'elle mérite, et pour y traiter les matières les plus importantes avec une exactitude, dont tout le monde lui a su gré. » — « La religion, qu'il s'est toujours fait un devoir de respecter dans ses écrits, est la seule chose sur laquelle il ne demande pas grâce et sur laquelle il espère n'en avoir pas besoin.» (*De l'abus de la critique en matière de religion.*)

C'est encore dans ses *Eloges*, que l'on trouve cette défense de Descartes contre l'évêque d'Avranches : « L'évêque d'Avranches a beau faire ; on ne rend pas ridicule un homme tel que Descartes, et s'il fallait absolument, dans cette occasion, que le ridicule restât à quelqu'un (nous le disons à regret), ce ne serait pas à lui. La philosophie de ce grand homme est mauvaise sans doute ; mais il a fallu bien du temps pour le prouver, et le savant prélat n'était fait ni pour combattre cette philosophie, ni pour s'en moquer. » (*Eloge de Huet.*) (1).

Dans un autre écrit (l'*Abus de la critique en matière de*

(1) Voir aussi l'*Eloge* de Bossuet.

religion.) Descartes est encore mieux traité par d'Alembert : « Donnez-moi la matière et le mouvement et je ferai le monde; cette proposition qu'on regarde comme injurieuse à Descartes, dit-il, est peut-être ce que la philosophie a jamais dit de plus relevé à la gloire de l'Être suprême. Une pensée si profonde et si grande n'a pu partir que d'un génie vaste, qui d'un côté sentait la nécessité d'une intelligence toute-puissante, pour donner l'existence et l'impulsion à la matière, et qui apercevait de l'autre, la simplicité non moins admirable des lois de la nature. Voilà ce que signifie la proposition de Descartes, pour qui la veut entendre; mais les ennemis de la raison n'ont vu dans l'hommage le plus pur et le plus grand du philosophe, qu'un orgueilleux fabricant de système, qui semblait vouloir se mettre à la place de la divinité. Un cartésien athée est un philosophe qui se trompe sur les principes; un newtonien athée serait encore quelque chose de pis, un philosophe inconséquent. Quant aux preuves physiques de la spiritualité de l'âme, en sont-elles moins convaincantes, et ne peut-on pas se rendre à la force de ces preuves, que Descartes a le premier développées et approfondies et croire que quelques pères de l'église ne les ont pas connues. »

Je n'omettrai pas non plus d'abord ce passage, tiré de l'*Apologie de l'étude*, qui est certainement très-cartésien : « En repliant votre esprit sur vous-même, sans avoir besoin d'interroger celui des autres, vous aurez senti qu'en métaphysique ce qui ne peut pas s'apprendre par ses propres réflexions, ne s'apprend pas par la lecture, et que ce qui ne peut pas être rendu clair pour les esprits les plus communs, est obscur pour les plus profonds ; » ensuite ces deux passages de l'*Abus de la critique en matière de religion*, qui sont, dans un sens également cartésien, le

développement du précédent : « Regardez au-dedans de vous, et malheur à vous si cette preuve de l'existence de Dieu ne vous suffit pas. Il ne faut en effet que descendre au fond de nous-mêmes, pour reconnaître en nous l'ouvrage d'une intelligence souveraine, qui nous a donné l'existence et qui nous la conserve. Cette existence est un prodige, qui ne nous frappe pas assez, parce qu'il est continuel ; il nous retrace néanmoins à chaque instant une puissance suprême de laquelle nous dépendons. » — « La création, comme les théologiens eux-mêmes le reconnaissent, est une vérité, que la seule raison nous enseigne, une suite nécessaire de l'existence du premier être. La matière n'est pas éternelle ; elle a donc commencé à exister, voilà le point fixe d'où l'on doit partir. Mais Dieu a-t-il arrangé les différentes parties de la matière, dès le moment qu'il l'a créée, ou le chaos a-t-il existé plus ou moins de temps? voilà sur quoi il est permis aux philosophes de se partager. »

Du reste, il ne faudrait pas croire que, même dans la classe des écrits qui nous occupe, d'Alembert demeure toujours exactement dans cette mesure ; en plus d'un endroit il en sort ; c'est ainsi qu'en rapportant ce mot, qu'on prête à Bossuet à la suite d'une indisposition, où il aurait perdu connaissance : « Comment un homme tel que moi, a-t-il pu rester si longtemps sans penser » — à tant de chimères, propose d'ajouter d'Alembert. (*Notes* de l'*Eloge* de Bossuet). C'est ainsi encore que dans l'*Eloge* de Dumarsais, il attaque cette philosophie ténébreuse, qui se perd dans les attributs de Dieu et les facultés de notre âme, à raisonner à perte de vue sur ce qu'on ne connaît pas, à prouver laborieusement, par des arguments faibles, des vérités dont la foi nous dispense de chercher des preuves. C'est à même intention qu'il cite ces paroles de Marivaud,

auquel on demandait un jour ce que c'était que l'âme : « Je sais, répondit-il, qu'elle est spirituelle et immortelle, et n'en sais rien de plus. — Il faudrait, lui dit-on, le demander à Fontenelle. — Il a trop d'esprit pour en savoir là-dessus plus que moi. » D'Alembert insinue ici ce qu'ailleurs il énonce plus explicitement, que nous ignorons la nature de l'âme, en s'autorisant de l'opinion de Malebranche (1).

Mais tout cela est fort contenu, fort modéré en comparaison de ce qui se lit dans sa correspondance.

D'Alembert a principalement deux grands commerces de lettres, l'un avec Voltaire, l'autre avec Frédéric. Il n'est certes pas sans intérêt de le suivre dans l'un et l'autre et d'y étudier dans leur expression la plus sincère, parce qu'elle y est confidentielle, ses véritables sentiments en philosophie.

Avec Voltaire il converse plus qu'il ne discute, et ne touche qu'en passant et d'un mot aux questions, et son ton, comme son rôle est celui de la prudence, sans que toutefois au fond, comme on dit, le malin n'y perde rien. C'est Bertrand qui laisse volontiers faire Raton, quoique au besoin il le tempère, mais qui ne se soucie qu'à demi de l'imiter. « Vous me reprochez, lui écrit-il, la tiédeur; mais je crois vous l'avoir déjà dit, la crainte du fagot est très-rafraichissante...... D'ailleurs le genre humain n'est aujourd'hui plus éclairé, que parce que on a eu la précaution ou le bonheur de ne l'éclairer que peu à peu. Si le soleil se montrait tout à coup dans une caverne, les habitants ne s'apercevraient que du mal qu'il leur ferait aux yeux; l'excès de lumière ne serait bon qu'à les aveugler sans ressource; » et comme Voltaire insiste en ces ter-

(1) De l'*Abus de la critique en matière de religion.*

mes : « Il manque aux philosophes l'enthousiasme, l'activité. Tous les philosophes sont tièdes ; ils se contentent de rire des erreurs des hommes, au lieu de les écraser. Les missionnaires courent la terre et les mers, il faut au moins que les philosophes courent les rues....... Acquittez-vous de ces deux grands devoirs, mon cher frère : prêchez et écrivez, combattez et convertissez. » — Mais d'Alembert, fidèle à son personnage, lui répond : « Les philosophes doivent être comme les petits enfants ; quand ceux-ci ont fait quelque mal, ce n'est jamais eux, c'est le chat qui a tout fait. » — Sur quoi Voltaire répond pour son compte et selon son humeur : « Raton sera toujours prêt à tirer les marrons du feu, il ne craint pas de se brûler les pattes. » Et quant au fond des questions, sur l'âme et sur Dieu, par exemple, Voltaire écrit à d'Alembert : « Je prie l'honnête homme qui fera *matière* (dans l'*Encyclopédie*) de bien prouver que le *je ne sais quoi*, qu'on nomme matière, peut aussi bien penser que le *je ne sais quoi* qu'on appelle esprit. » — Et dans une autre lettre : « S'il y a une preuve contre l'immatérialité de l'âme, c'est cette maladie du cerveau ; on a une fluxion sur l'âme comme sur les dents. Nous sommes de pauvres machines ; vous et M. Diderot, vous êtes de belles montres à répétition, et je ne suis qu'un vieux tourne-broche. » Mais d'Alembert, qui n'est pas d'un autre avis au fond, s'en explique cependant en termes plus généraux et plus modérés. Le scepticisme de Voltaire a plus de pétulance, le sien plus de tempérance. C'est ainsi qu'à propos du *Système de la nature*, qu'il trouve cependant un terrible livre, il écrit : « Je ne vois en cette matière que le scepticisme de raisonnable. Qu'*en savons-nous*, est selon moi la réponse à presque toutes les questions métaphysiques, et la réflexion qu'il faut y joindre, c'est que puisque nous n'en savons rien, il ne nous im-

porte pas sans doute d'en savoir davantage. » — Et plus loin : « Je vous ai dit mon sentiment sur le *Système de la nature : Non* en métaphysique ne me paraît guère plus sage que *oui; non lequel*, est la seule réponse raisonnable à presque tout. » — Sur la Providence il s'exprime à peu près de la même manière : « Autrefois certains événements lui auraient donné de l'humeur ; aujourd'hui il en rirait, il se fierait à la Providence, qui, à la vérité, ne gouverne pas trop bien le meilleur des mondes possibles, mais pourtant fait parfois des actes de justice. » — Et ailleurs : « La Providence, quoique ce meilleur des mondes possibles ait souvent à s'en plaindre, ne frustrera pas les amis de Voltaire de l'espérance de le conserver. » Dans une autre lettre encore, raillant sur le même sujet et tournant son doute en ironie, il s'écrie : « Quand je vois tout ce qui se passe dans ce bas monde, je voudrais aller tirer le Père éternel par la barbe, et lui dire comme dans une vieille farce de la passion : Père éternel, quelle vergogne.......... »

De Voltaire et de d'Alembert, c'est plutôt celui-ci qui est le modérateur ; de Frédéric et de son correspondant, c'est plutôt celui-là. Du reste, veut-on savoir quelles positions, quelles attitudes diverses, pour ainsi dire, d'Alembert prend en général dans les discussions auxquelles il se mêle, qu'on l'y suive avec quelque attention, et l'on verra que s'il a à opter entre les théologiens et les philosophes, il n'hésite pas, il tient hautement pour ceux-ci contre ceux-là. Mais a-t-il à prendre parti entre les philosophes eux-mêmes, il se range, sans balancer, du côté des sensualistes contre les spiritualistes, et parmi les premiers, ce n'est pas toujours des plus modérés qu'il se rapproche le plus, surtout dans ce commerce intime, et avec Frédéric en particulier.

Quant au débat qu'il engage avec celui-ci, il est plus sérieux et plus suivi qu'avec Voltaire. De part et d'autre on argumente, on insiste, on se presse, et avec quelques concessions on se fait encore plus d'objections.

La dispute commence par l'importance relative des sciences physiques et des sciences morales. D'Alembert se déclare pour les unes, sans exclusion toutefois; Frédéric pour les autres, avec une préférence marquée. Il écrit à d'Alembert (1768) : « Je pardonne aux stoïciens tous les écarts de leurs raisonnements méthaphysiques, en faveur des grands hommes que leur morale a formés. La première secte, pour moi, sera constamment celle qui influera le plûs sur les mœurs, et qui rendra la société plus sûre, plus douce et plus vertueuse. Voilà ma façon de penser; elle a uniquement en vue le bonheur des hommes et l'avantage des sociétés. N'est-il pas vrai que l'électricité et tous les prodiges qu'elle a découverts jusqu'à présent, n'ont servi qu'à exciter notre curiosité? N'est-il pas vrai que l'attraction et la gravitation n'ont fait qu'étonner notre imagination? N'est-il pas vrai que toutes les opérations chimiques se trouvent dans le même cas? Mais en vole-t-on moins sur les grands chemins? Vos traitants en sont-ils devenus moins avides? Rend-on plus scrupuleusement les dépôts? L'envie est-elle éteinte, la dureté du cœur amollie? Qu'importent donc à la société les découvertes modernes, si la philosophie néglige la partie de la morale et des mœurs, en quoi les anciens mettaient toute leur force? Je ne saurais mieux adresser ces questions, que depuis longtemps j'ai dans le cœur, qu'à un homme qui est de nos jours l'atlas de la philosophie moderne. »

D'Alembert répond : V. M. traite un peu trop mal la géométrie transcendante; j'avoue qu'elle n'est souvent, comme V. M. le dit très-bien, qu'un luxe de savants oisifs;

mais elle a souvent été utile, ne fut-ce que dans le système du monde, dont elle explique si bien les phénomènes. Je conviens cependant avec V. M. que la morale est encore plus intéressante, et qu'elle mérite surtout l'étude des philosophes. Le malheur est qu'on l'a partout mêlée avec la religion, et que cette alliance lui a fait tort. »

Plus tard (en 1770), Frédéric écrit encore : « Je suis grand partisan de la morale, parce que je connais beaucoup les hommes, et que je m'aperçois du bien qu'elle peut produire. Pour un algébriste, qui vit dans son cabinet, il ne voit que des nombres et des proportions ; mais cela ne fait pas aller le monde moral, et les bonnes mœurs valent mieux pour la société que tous le calculs de Newton. » A cette nouvelle instance, d'Alembert ne répond pas précisément; il se contente de renvoyer à ses *Eléments de philosophie*, sur la partie de la *morale*.

Mais voici des points plus particuliers qui vont être plus longuement débattus entre eux, et sur lesquels ils conserveront l'un et l'autre, en les discutant, la même attitude que nous venons de leur voir. C'est à propos du *système* de la *nature*, que la dispute s'engage. Frédéric, après avoir annoncé à d'Alembert la *réfutation* qu'il a faite de ce livre, et qu'il lui envoie, dit qu'il ne comprend pas comment il se trouve des auteurs assez étourdis pour publier de tels ouvrages. D'Alembert répond qu'il ne trouve rien de plus sage et de plus vrai que les réflexions que contient cet écrit du roi. Cependant, au sujet de Dieu et de la liberté, il soumet au roi, qui croit avoir victorieusement réfuté le naturalisme et le fatalisme universel de d'Holbach, plusieurs observations, desquelles résulte, de sa part, un certain dissentiment avec Frédéric. Et d'abord il rappelle son penchant pour le doute : « La devise de Montaigne, *que sais-je?* me paraît, dit-il, la réponse qu'on

doit faire à presque toutes les questions métaphysiques. » Puis, raisonnant de Dieu, voici comment il s'exprime : « Par rapport à l'existence d'une intelligence supérieure, ceux qui la nient avancent beaucoup plus qu'ils ne peuvent prouver; il n'y a dans cette matière que le scepticisme de raisonnable. On ne peut nier sans doute, qu'il n'y ait dans l'univers, et en particulier dans la structure des animaux et des plantes, des combinaisons de parties qui semblent déceler une intelligence. Elles prouvent l'existence de cette intelligence, comme une montre prouve un horloger; cela paraît incontestable. Mais quand on veut aller plus loin, et qu'on se demande quelle est cette intelligence? A-t-elle créé la matière, ou n'a-t-elle fait que de l'arranger? La création est-elle possible, ou, si elle ne l'est pas, la matière est-elle donc éternelle? et si la matière est éternelle, et qu'elle n'ait eu besoin d'une intelligence que pour être arrangée, cette intelligence est-elle unie à la la matière, ou en est-elle distincte? Si elle y est unie, la matière est proprement Dieu et Dieu la matière. Si elle en est distincte, comment conçoit-on qu'un être qui n'est pas matériel agisse sur la matière? D'ailleurs, si cette intelligence est infiniment sage, infiniment puissante, comment ce malheureux monde, qui est son ouvrage, est-il si plein d'imperfections physiques et morales? Pourquoi tous les hommes ne sont-ils pas heureux et justes? V. M. assure que l'éternité du monde répond à cette question. Elle y répond sans doute, mais, ce semble, dans ce seul sens, que ce monde étant éternel, et par conséquent nécessaire, tout ce qui est ne peut pas être autrement, et pour lors on rentre dans le système de la fatalité et de la nécessité, qui ne s'accorde guère avec l'idée d'un Dieu infiniment sage et infiniment puissant. Quand on se fait toutes ces questions, Sire, on doit se dire cent fois : Que

sais-je ? Mais on doit en même temps se consoler de son ignorance, en pensant que, puisque nous n'en savons pas davantage, c'est une preuve qu'il ne nous importe pas d'en savoir davantage.

« Quant à la liberté, rien de plus juste, Sire, et de plus philosophique que la définition que vous en donnez (1). Il me semble que si on voulait s'entendre on éviterait bien des disputes à ce sujet. L'homme est libre en ce sens que dans les actions non machinales, il se détermine de lui-même sans contrainte ; mais il ne l'est pas en ce sens que lorsqu'il se détermine même volontairement et par choix, il y a toujours quelque cause qui le porte à se déterminer, et qui fait pencher la balance pour le parti qu'il prend. Je conviens d'ailleurs avec Votre Majesté qu'un philosophe, qui croit à la fatalité et à la nécessité et qui en fait la base de son ouvrage, ne doit regarder les criminels que comme des malheureux, plus dignes de pitié que de haine. Mais je ne crois pas que dans le système, où les hommes seraient des machines assujéties à la loi de la destinée, les châtiments d'une part, et de l'autre l'étude de la morale, fussent inutiles au bien de la société; car dans l'homme machine même, la crainte d'une part, et de l'autre l'intérêt sont deux grands régulateurs, les deux roues principales qui font aller la machine. »

Nous reconnaissons là l'opinion que d'Alembert a déjà professée plus haut. Comme plus haut il y aurait aussi à lui répondre, que si l'homme n'est pas libre, ni la crainte ni l'intérêt ne peuvent rien sur lui, car il ne saurait ni se soustraire aux maux dont il est menacé, ni comp-

(1) Sur cette question comme sur la précédente, voir l'analyse que j'ai donnée dans mon mémoire sur d'Holbach, de la *réfutation* de son système par Frédéric.

ter sur des biens que lui refuse le destin. De plus, quand on parle de récompenses et de peines, de justice et de loi, on suppose le libre arbitre dans le sujet comme dans l'auteur et le gardien de la loi; autrement il n'y a plus personne ni pour obéir ni pour commander; il n'y a que des machines qui vivent entre elles comme les plantes et les pierres, en vertu de lois qu'elles n'entendent ni ne veulent.

Frédéric du reste répond : « .... Vous m'obligez à ferrailler avec vous dans l'obscurité et je m'écrierai volontiers : grand Dieu, rends-moi le jour et combats contre nous. Mais enfin puisqu'il faut entrer dans ce labyrinthe, il n'y a que le fil de la raison qui puisse m'y conduire. Cette raison me montre des rapports étonnants dans la nature et, me faisant observer les causes finales, si frappantes et si évidentes, m'oblige de concevoir qu'une intelligence préside cet univers, pour maintenir l'arrangement général de la machine. Je me représente cette intelligence comme le principe de la vie et du mouvement. Le système du chaos développé me paraît insoutenable, parce qu'il eut fallu plus d'habileté, pour former le chaos et le maintenir, que pour arranger les choses telles qu'elles sont. Le système d'un monde créé me paraît contradictoire et par conséquent absurde ; il ne reste donc que l'éternité du monde, idée qui, n'impliquant aucune contradiction, me paraît la plus probable, parce que ce qui est aujourd'hui, peut avoir été hier et ainsi de suite. Or, l'homme étant matière, et pensant et se mouvant, je ne vois pas pourquoi un pareil principe, pensant et agissant, ne pourrait pas être joint à la matière universelle. Je ne l'appelle pas esprit, parce que je n'ai aucune idée d'un être, qui n'occupe aucun lieu, qui, par conséquent, n'existe nulle part Mais comme notre pensée est une suite de l'organi-

sation de notre corps, pourquoi l'univers, infiniment plus organisé que l'homme, n'aurait-il pas une intelligence infiniment supérieure à celle d'une aussi faible créature? »

Ici la bonne intention de Frédéric est trompée par sa doctrine. Il veut à tout prix une intelligence dans l'univers. Or, comment l'admettre au point de vue dans lequel il se place? En supposant qu'elle est le produit, comme dans l'homme, d'une certaine organisation? Mais qui dit organisation, dit œuvre de l'intelligence. Voilà donc l'intelligence assignée comme cause à l'être organisé dont cependant par hypothèse elle doit être l'effet. Là est la difficulté, là est le cercle inévitable. Je n'y insiste pas parce qu'en plus d'un endroit et principalement en parlant de d'Holbach et de Delamettrie, j'ai eu l'occasion de traiter cette question avec quelque étendue, et je poursuis.

Frédéric développe son raisonnement et dit : « Cette intelligence coéternelle au monde, ne peut pas, selon que je la conçois, changer la nature des choses; elle ne peut ni rendre ce qui est pesant léger, ni ce qui est brûlant glacé. Asservie à des lois qui sont invariables et inébranlables, elle ne saurait se servir des choses que selon que leur constitution intrinsèque s'y prête........ Mais si l'on veut inférer que le monde, étant éternel, est nécessaire et que par conséquent tout ce qui existe est assujéti à une fatalité absolue, je ne crois pas devoir souscrire à cette proposition. Il me paraît que la nature se borne à avoir doué les éléments de propriétés éternelles et stables, et asservi le mouvement à des lois permanentes, qui sans doute influent considérablement sur la liberté, sans cependant entraîner la détermination. L'organisation et les passions des hommes viennent des éléments dont elles sont composées. Or, lorsqu'ils obéissent à ces passions ils sont

esclaves; mais libres, aussi souvent qu'ils leur résistent. Vous me poussez plus loin, vous me dites : mais ne voyez-vous pas que cette raison par laquelle ils résistent à leurs passions est assujétie à la nécessité qui les fait agir sur eux. Cela peut être à la rigueur ; mais qui opte entre sa raison et ses passions et qui se décide, est, ce me semble, libre, ou je ne sais plus quel sens on attache au mot liberté. Ce qui est nécessaire est absolu ; or, si l'homme est rigoureusement soumis à la fatalité, les peines et les récompenses n'ébranlent ni ne détruisent cet ascendant vainqueur. Or, comme l'expérience nous prouve le contraire, il faut convenir que l'homme jouit quelquefois de la liberté, quoique souvent limitée.

« Mais mon cher Diagoras (il le nomme aussi Protagoras et Anaxagore), si vous prétendez que je vous explique dans un plus grand détail ce que c'est que cette intelligence que je marie à la nature, je vous prie de m'en dispenser ; j'entrevois cette intelligence comme un objet que l'on aperçoit à travers un brouillard. C'est beaucoup de la deviner, il n'est pas donné à l'homme de la connaître et de la définir. »

Il y a en effet quelque embarras à essayer, comme le veut Frédéric, de se former une idée de Dieu, en la composant uniquement de données empruntées à la sensation, et le brouillard dont il se plaint est avant tout son système au travers duquel son bon sens lui laisse entrevoir ce que sa logique l'entraînerait plutôt à méconnaître et même à nier. Le voilà donc partagé entre sa doctrine qui serait de préférence pour le doute et la négation, et sa droite raison qui l'engage à l'affirmation. Au fond, il est inconséquent, et c'est de cette heureuse manière de l'être qui lui permet de se rapprocher de la vérité malgré la fausse voie dans laquelle, par ses principes, il se trouve engagé, et si

a l'avantage sur d'Alembert d'être moins rigoureux mais plus sage. Tel est le caractère de leur dissentiment. Aussi n'est-il pas bien profond, et Frédéric peut dire en terminant sa lettre : « Tout cela ne fait pas que je vous en estime moins. On peut être de différente opinion sans se haïr et sans se persécuter. J'ai réfuté l'auteur du *Système de la nature*, parce que ses raisons ne m'ont pas convaincu ; cependant si on voulait le brûler, je porterais de l'eau pour éteindre son bûcher. »

D'Alembert n'est cependant pas satisfait et il répond encore au roi :

« Je conviens d'abord avec Votre Majesté d'un principe commun qui me paraît aussi évident qu'à elle-même : la création est absurde et impossible ; la nature est donc incréable, par conséquent incréée, par conséquent éternelle. Cette conséquence qu'elle est éternelle n'accommode pas les vrais partisans de l'existence de Dieu, qui veulent une intelligence souveraine non matérielle ; mais n'importe, il ne s'agit pas de leur complaire, il s'agit de parler raison.

« Je vois ensuite dans toutes les parties de l'univers et en particulier dans la construction des animaux, des traces qu'on peut appeler au moins frappantes d'intelligence et de dessein. Il s'agit de savoir si cette intelligence est réelle, et supposé qu'elle soit, de deviner, s'il se peut, quelle elle est. D'abord je ne puis douter que cette intelligence ne soit jointe au moins à quelque partie de la matière ; l'homme et les animaux en sont la preuve. Il est certain de plus qu'elle dirige la plus grande partie de leurs mouvements et qu'elle est le principe de tout ce que l'homme a fait de raisonnable et surtout de grand et d'admirable, comme l'invention des sciences et des arts. Cette intelligence dans l'homme et dans les animaux est-elle dis-

tinguée de la matière, ou n'en est-elle qu'une propriété dépendant de l'organisation? L'expérience paraît prouver et même démontrer le dernier, puisque l'intelligence croît et s'éteint à mesure que l'organisation se perfectionne ou s'affaiblit. Mais comment l'organisation peut-elle produire le sentiment et la pensée? Nous ne voyons dans le corps, comme dans un morceau de matière brute, solide ou fluide, que des parties susceptibles de figure, de mouvement ou de repos; pourquoi l'intelligence se trouve-t-elle jointe aux unes et non aux autres, qui même n'en paraissent pas susceptibles? Voilà ce que nous ignorerons vraisemblablement toujours; mais nonobstant cette ignorance, l'expérience me paraît, comme à Votre Majesté, prouver invinciblement la matérialité de l'âme, comme le plus simple raisonnement prouve qu'il y a un être éternel, quoique nous ne puissions concevoir ni un être qui a toujours existé, ni un être qui commence à exister. Il s'agit maintenant de savoir si cette intelligence dépendant de la structure de la matière, est répandue dans toutes les parties du monde? Mais cette question paraît plus difficile à résoudre que les précédentes.

« D'abord, à l'exception des corps des animaux, toutes les autres parties de la matière que nous connaissons, nous paraissent dépourvues de sentiment, d'intention et de pensée. L'intelligence y résiderait-elle sans que nous nous en doutassions? Il n'y a pas d'apparence, et je serais assez disposé à penser non-seulement qu'un bloc de marbre, mais que les corps les plus ingénieusement et les plus finement organisés, ne pensent ni ne sentent rien. Mais, dit-on, l'organisation de ces corps décèle des traces visibles d'intelligence. Je ne le nie pas, mais je voudrais savoir ce que cette intelligence est devenue depuis que ces corps sont construits. Si elle résidait en eux pendant

qu'ils se formaient, si elle y résidait pour les former, et si, comme on le suppose, cette intelligence n'est point un être distinct d'eux, qu'est-elle devenue depuis que sa besogne est faite? La perfection de l'organisation a-t-elle été anéantie, quoiqu'elle ait été nécessaire pour les progrès et l'achèvement de l'organisation? Cela me paraît difficile à concevoir. D'ailleurs, si dans l'homme cette intelligence, dont nous admirons les effets et les produits, est une suite de l'organisation seule, pourquoi n'admettrions-nous pas dans les autres parties de la matière une structure et une disposition aussi nécessaires et aussi naturelles que la matière elle-même, et de laquelle il résulterait, sans qu'aucune intelligence s'en mêlât, ces effets que nous voyons et qui nous surprennent? Enfin, en admettant cette intelligence, qui a présidé à la formation de l'univers, et qui préside à son entretien, on sera obligé de convenir qu'elle n'est ni infiniment sage, ni infiniment puissante, puisqu'il s'en faut bien pour le malheur de la pauvre humanité, que ce triste monde soit le meilleur des mondes possibles. Nous sommes donc réduits avec la meilleure volonté du monde à n'admettre et à ne reconnaître dans l'univers tout au plus qu'un Dieu matériel, borné et dépendant; je ne sais pas si c'est là son compte, mais ce n'est pas celui des partisans zélés de l'existence de Dieu; ils nous aimeraient autant athées que spinozistes comme nous le sommes. Pour les adoucir, faisons-nous sceptiques, et répétons avec Montaigne : que sais-je? »

Que de réflexions ces lignes pourraient provoquer! comme elles trahissent dans les plus téméraires de ses conséquences une doctrine ailleurs plus adoucie et mieux ménagée! comme elles la montrent passant dans le commerce familier d'un spiritualisme, il est vrai, assez douteux en lui-même, ou d'un sensualisme encore assez réservé, tel

du moins qu'il se montre dans les *Eléments de philosophie* au scepticisme d'abord, et puis au matérialisme et au spinozisme, si spinozisme il y a dans un tel système! et que d'objections à lui opposer! Qu'est-ce par exemple que cette intelligence produite par la matière et qui cependant la forme et la gouverne? Qu'est-ce que ce Dieu matériel? ce Dieu qui ne l'est pour ainsi dire qu'à demi, qui l'est ici et non là, qui a lui aussi ses Pyrénées, ses bornes, son département et son lieu! et ce quelque chose qui lui échappe, le dépasse et le surpasse, comment le concevoir et l'entendre? Quel est ce monde en partie vide de Dieu? Comment est-il, se conserve-t-il et se conduit-il? et que devient l'ordre moral avec un Dieu qui n'est que matière? Qu'est-ce que la condition humaine, en l'absence d'une providence? et faut-il s'étonner après cela que d'Alembert la prenne en si triste et si mauvaise part? Que de difficultés même à ne les indiquer que sommairement et en passant. Et cependant le peu que j'en dis suffit pour mettre à nu les côtés faibles et ruineux d'une philosophie qui, même lorsqu'elle se garde le mieux, est déjà fort vulnérable, mais qui, lorsqu'elle se livre et se trahit sans détour, est bien autrement attaquable.

Mais continuons notre analyse; car d'Alembert n'a pas encore fini, et après la question de Dieu il aborde de nouveau celle de la liberté. « Je vais à présent suivre V. M., écrit-il, de ténèbres en ténèbres, puisque j'ai l'honneur d'y être enfoncé avec elle jusqu'au cou, et même par-dessus la tête, et je viens à la question de la liberté.

« Sur cette question, Sire, il me semble que dans le fond je suis d'accord avec V. M.; il ne s'agit que de bien fixer l'idée que nous attachons au mot Liberté. »

Mais il ne faut guère ici que répéter presque dans les mêmes termes l'explication qu'il a déjà donnée: « Si on

entend par là, dit-il, l'exemption de contrainte et l'exercice de la volonté, il est évident que nous sommes libres, puisque nous agissons en nous déterminant nous-mêmes, de notre plein gré, et souvent avec plaisir. Mais cette détermination n'en est pas moins la suite nécessaire de la disposition de nos organes et l'effet non moins nécessaire que l'action des autres corps produit en nous. Si les pierres savaient qu'elles tombent et si elles y avaient du plaisir, elles croiraient tomber librement, parce qu'elles tomberaient de leur plein gré (1). Mais je ne pense pas, Sire, que même dans le système de la nécessité et de la fatalité absolue, qu'il paraît bien difficile de ne pas admettre, les peines et les récompenses soient inutiles. Ce sont des ressorts et des régulateurs de plus, pour faire aller la machine et pour la rendre moins imparfaite. Il y aurait plus de crimes dans un monde, où il n'y aurait ni peine ni récompense, comme il y aurait plus de dérangement dans une montre, dont les roues n'auraient pas toutes leurs dents. »

Et d'Alembert se plaignait, quand Diderot écrivait ce *rêve* qu'il lui imputait, et il trouvait que ce n'était qu'un travestissement indécent de ses opinions. Il est vrai que Diderot y mettait un abandon, une fougue, et un ton d'inspiré qui n'appartenaient pas à d'Alembert; mais au fond n'était-ce pas la même philosophie, les mêmes principes et les mêmes conséquences? Et d'Holbach, que cependant d'Alembert n'avoue pas, enseigne-t-il une doctrine bien différente de celle que nous venons d'entendre? N'est-ce pas le même naturalisme et le même fatalisme, par les mêmes raisons, si ce n'est qu'ici elles sont données plus sobrement, plus simplement sans déclamation ni

(1) C'est ainsi que pensent Hobbes et Spinoza.

mauvais goût; différence de génie et de style, mais non de système.

Et puis d'Alembert dans la même lettre, répondant encore à Frédéric sur le point du christianisme, dit : « Je pense qu'on rendrait un grand service au genre humain en se bornant à prêcher aux peuples un Dieu rémunérateur et vengeur, qui réprime la superstition, qui déteste l'intolérance, et qui n'exige d'autre culte de la part des hommes, que celui de s'aimer et de se supporter les uns les autres. Quand on aurait une fois bien inculqué ces vérités au peuple,..... il ne faudrait pas, je crois, beaucoup d'efforts pour lui faire oublier les dogmes dont on l'a bercé, et qu'il n'a saisis avec une espèce d'avidité que parce qu'on n'y a rien substitué de meilleur. Le peuple est sans doute un animal imbécile, qui se laisse conduire dans les ténèbres, quand on ne lui présente pas quelque chose de mieux; mais offrez-lui la vérité, si cette vérité est simple, et surtout si elle va droit à son cœur, comme la religion que je propose de lui prêcher, il est infaillible qu'il la saisisse, et n'en voudra plus d'autre. »

Mais, peut-on lui répondre, ces vérités sont celles-là mêmes que vous venez de nier! Mais ce Dieu rémunérateur et vengeur n'est plus ce Dieu-matière, le seul cependant qu'on pût à votre sens logiquement admettre! C'est donc maintenant une autre philosophie que vous proposez, une autre religion que vous prêchez! Pourquoi? parce que la politique, sans doute, et la raison d'Etat le veulent ainsi. Mais n'est-ce pas d'une part beaucoup d'inconséquence, et de l'autre un peu trop de complaisance pour votre royal correspondant?

Quoi qu'il en soit, si d'Alembert accorde quelque chose à Frédéric, il ne lui accorde pas assez du moins au gré de celui-ci; et le roi lui répond : « Je suis convaincu que

Dieu ne saurait être matériel, parce qu'il serait pénétrable, divisible et fini, il n'est pas pour cela spirituel dans l'acception ordinaire des philosophes, car un être, qui d'après cette acception n'occupe aucun lieu, n'existe réellement nulle part, et même il est impossible qu'il y en ait un (1).

« J'abandonne donc la matière et l'esprit pur, et pour avoir quelque idée de Dieu je me le représente comme le *sensorium* de l'univers, comme l'intelligence attachée à l'organisation éternelle des mondes qui existent, et en cela je ne m'approche pas du système de Spinoza mais de celui des stoïciens, qui regardent tous les êtres pensants comme une émanation du grand esprit universel auquel leur faculté de penser se rejoint après leur mort. Les preuves de cette intelligence ou de ce *sensorium*, sont celles-ci : 1° les rapports étroits qui existent dans tout l'arrangement physique du monde, des végétaux et des êtres animés; 2° l'intelligence de l'homme ; car si la nature était brute, elle nous aurait donné ce qu'elle n'a pas elle-même, ce qui serait une contradiction grossière.

« La matière de la liberté n'est pas moins ténébreuse que celle de Dieu ; mais voici quelques réflexions qui méritent d'être pesées : D'où vient que tous les hommes ont en eux un sentiment de liberté, d'où vient qu'ils l'aiment? Pourraient-ils avoir ce sentiment et cet amour, si la liberté n'existait pas ? Mais puisqu'il faut attacher un sens clair aux mots dont on se sert, je définis la liberté, cette action de notre volonté qui nous fait opter entre différents partis et qui détermine notre choix. Si donc j'exerce cette action quelquefois, c'est un signe que je possède cette

(1) Voir sur cette question un passage du *mémoire* sur Diderot; voir aussi le mémoire sur Robinet.

puissance. L'homme se détermine sans doute par des raisons ; il serait insensé s'il agissait autrement ; l'idée de sa conservation et de son bien-être est un des plus puissants motifs qui le font pencher du côté où il croit trouver ces avantages. Cependant il est de ces âmes bien nées qui savent préférer l'honnête à l'utile, qui sacrifient leur bien-être et leur vie volontiers pour la patrie, et ce choix qu'ils font est le plus grand acte de liberté qu'ils puissent faire. Vous répondez que toutes ces résolutions sont une suite de notre organisation et des objets qui agissent sur nos sens..... Je suis d'accord que toutes nos connaissances viennent des sens ; mais distinguons ces connaissances des combinaisons qui les mettent en œuvre, les transforment et en font un usage admirable. Vous insistez encore et vous m'alléguez les passions qui agissent en nous. Oui, vous triomphez, si ces passions l'emportent toujours. Mais on leur résiste souvent. Je connais des personnes qui se sont corrigées de leurs défauts. Quelle différence ne trouve-t-on pas entre un homme bien ou mal élevé, entre un novice qui entre dans le monde et un autre qui a de l'expérience. Or, s'il y avait une nécessité absolue, personne ne pourrait se corriger, les défauts resteraient invariablement les mêmes, les exhortations seraient vaines, et l'expérience ne corrigerait ni les imprudents ni les étourdis. J'ose donc soupçonner quelque contradiction dans ce système de la fatalité ; car, si on l'admet à la rigueur, il faut regarder comme superflues et inutiles les lois, l'éducation, les peines et les récompenses. Si tout est nécessaire, rien ne peut changer ; mais mon expérience me prouve que l'éducation fait beaucoup sur les hommes, qu'on peut les corriger, qu'on peut les encourager, et je m'aperçois que de jour en jour les peines et les récompenses sont comme les remparts de la société. Je ne saurais

admettre une opinion contraire aux vérités de l'expérience, vérités si palpables, que ceux-mêmes qui embrassent le système de la fatalité, le contredisent continuellement tant dans leur vie privée que dans leurs actions publiques. Or, que devient un système qui ne nous ferait faire que des sottises, si nous nous y conformions au pied de la lettre? »

Frédéric a certainement raison sur les deux points en litige; mais tandis que sur le second ses arguments sont excellents, sur le premier ils laissent beaucoup à désirer. Il ne veut pas d'un Dieu matériel; mais il semble ne pas vouloir davantage d'un Dieu spirituel : ni spirituel ni matériel. Comment alors le conçoit-il? comme un *sensorium?* mais ce *sensorium* est matière ou esprit, et la difficulté par cette hypothèse est reculée et non résolue, elle est même plutôt compliquée par l'élément stoïcien qu'y mêle ici Fredéric, après l'avoir ailleurs repoussé, et j'avoue qu'entre les explications qu'il tire de ce système et celles qu'il reproche à d'Alembert d'emprunter au spinosisme, qu'entre ce *sensorium* dont toutes les intelligences sont des émanations, et cette substance universelle dont elles sont des modifications, j'aurais quelque peine à choisir, surtout quand d'un côté comme de l'autre il me faudrait accepter pour principe le sensualisme. Ce que je considère donc surtout dans l'opinion de Frédéric, c'est la conclusion qui est l'affirmation d'un Dieu intelligent et non matériel; mais quant aux raisons de cette affirmation, elles sont loin d'être solides, elles sont même au fond contradictoires.

Cependant, dans leur correspondance il ne s'agit pas seulement de métaphysique, il s'agit aussi de bons offices. Le roi s'était mis à la disposition de d'Alembert pour les nécessités qui pourraient lui survenir. Souffrant et dési-

rant faire un voyage de santé en Italie, d'Alembert s'adressa franchement à son royal ami, dont il reçut immédiatement 5.000 liv. Au retour, et toutes dépenses réglées il lui restait 3,500 liv. qu'il remit au banquier de Frédéric; mais celui-ci ne consentit pas à cette restitution. D'Alembert, après l'en avoir remercié dans une lettre, revient aux sujets de leur discussion en essayant de prouver au roi, qu'au fond ils sont du même avis. Ainsi, quant à Dieu, dit-il, V. M. ne veut pas qu'il soit purement matériel; j'en suis d'accord; elle ne peut se former l'idée d'un esprit pur; j'en suis d'accord aussi. Elle regarde Dieu en conséquence comme l'intelligence attachée à l'organisation éternelle des mondes qui existent; il résulte, ce me semble, de cette proposition que Dieu n'est autre chose, suivant V. M., que la matière en tant qu'intelligente, et je ne vois pas qu'on puisse rien y opposer, puisqu'il est certain d'une part qu'il y a au moins une portion de la matière douée d'intelligence, et qu'on est très-libre de donner le nom de Dieu à la matière. »

D'Alembert peut être ici embarrassant pour Frédéric, qui, engagé dans les liens du même système, s'y trouve par force logique ramené quand il veut y échapper. Mais lui-même à son tour ne prête-t-il pas le flanc aux plus graves objections? Quoi! rien ne s'oppose à ce que Dieu soit conçu comme la matière en tant qu'intelligente! Qu'est-ce que la matière intelligente? une impossibilité; c'est le multiple produisant l'un, le variable, l'identique, l'inertie, l'activité, je dis plus, c'est l'effet produisant la cause, c'est l'ordre des choses renversé. La matière peut servir et se prêter à l'intelligence, et alors elle n'est pas intelligente, elle n'est que façonnée pour l'intelligence. Et cependant à quelle condition l'est-elle? A la condition qu'unie, organisée vivifiée dans ses éléments, elle le soit

par un principe un, organisant et vivant, qu'elle le soit par une force, par une cause intelligente, qu'elle soit par conséquent un certain effet produit par une certaine cause, au lieu d'être ce même effet produisant cette cause. De sorte que le Dieu-matière est un Dieu qui en suppose un autre; fruit ou phénomène de l'organisation, il suppose celui qui organise; intelligent, si l'on veut, par hypothèse il lui faut une intelligence qui le fasse ce qu'il est : Dieu de seconde ou de troisième main, qui n'est pas ce qu'on imagine, qui, matière par sa nature, n'est et ne peut être que matière, et doit laisser à un autre l'essence, les attributs et l'action du vrai Dieu; œuvre de Dieu, au lieu d'être Dieu lui-même, faux semblant de divinité qu'on n'est pas libre, quoi qu'en dise d'Alembert, de confondre avec son principe, et d'appeler du même nom, puisqu'il n'a pas le même caractère.

D'Alembert prétend aussi s'accorder avec le roi au sujet de la liberté, et il soutient que comme il y a toujours des motifs ou des causes quelconques qui nous déterminent nécessairement, on peut toujours dire que ceux qui résistent à leurs passions, y résistent par des motifs plus forts auprès d'eux que ces passions mêmes; et que les exhortations, les peines et les récompenses, lorsqu'elles déterminent les hommes, les déterminent par la raison qu'elles ont plus de pouvoir sur eux que les motifs contraires. Il lui semble donc que nous agissons toujours nécessairement quoique volontairement; ce que ne peut guère se refuser à admettre Frédéric.

Mais celui-ci ne l'entend pas précisément ainsi, et voici comment, après avoir résumé ses raisons, il s'en explique : « Je n'ai pas du reste la vanité de présumer, comme les anciens stoïciens, que mon âme est une émanation du grand être auquel elle ira se rejoindre après ma

mort; parce que Dieu est indivisible ; parce que nous faisons des sottises et que Dieu n'en fait pas ; parce que la nature éternelle et divine ne peut ni ne doit se communiquer à des êtres périssables, à des créatures dont l'existence n'a pas la durée d'une seconde, comparée à l'éternité. Voilà ma confession de foi, et c'est ce que j'ai pu concevoir de moins absurde sur un sujet, où, depuis que le monde est monde, personne n'entend goutte.

« Quant à la liberté, si vous entendez par nécessité raison suffisante, notre différend est terminé, et cependant il me resterait encore quelques instances à faire. Mais si vous supposez une nécessité fatale qui nous fait agir comme des marionnettes, j'aurais quelque peine à devenir marionnette sur mes vieux jours. »

En fin de compte, on le voit, le différend qui les partage n'est nullement vidé entre eux, et l'un et l'autre demeurent attachés au sentiment qui leur est propre à chacun. Tous deux sensualistes, ils le sont cependant assez diversement; Frédéric le serait plutôt avec le tempérament de Locke leur commun maître, sauf toutefois quelques témérités que Locke eût désavouées, et qui lui viennent d'ailleurs ; d'Alembert, au contraire, ici du moins, l'est presque comme Diderot et d'Holbach, et tandis que dans ses *Eléments de philosophie* parfois presque spiritualiste, et à pis faire sceptique, dans le commerce familier son doute se change en négation, et son spiritualisme incertain, ou son sensualisme contenu, en matérialisme déclaré, en fatalisme et en naturalisme. Frédéric s'en tiendrait volontiers aux *Eléments de philosophie* qu'il approuve, qu'il encourage, et dont il indique lui-même, pour y être ajoutés, divers développements à l'auteur. Dans son intime pensée, d'Alembert va bien au-delà, c'est-à-dire qu'il excède, et qu'il excède même de ma-

nière à être à plusieurs reprises combattu et réfuté par son royal correspondant. Si modéré devant le public, il l'est si peu avec Frédéric qu'il s'attire de sa part de graves et persistantes objections. Le roi est moins conséquent sans doute, mais au fond il est plus sage; d'Alembert est plus rigoureux, mais il est moins judicieux. La différence est entre eux de la droite raison à l'extrême logique. L'un donne plus à la première et l'autre à la seconde. Auquel des deux est l'avantage? à Frédéric, sans doute, quoiqu'il soit loin d'être lui-même à l'abri de tout reproche.

Je n'ai pas du reste le dessein de reprendre ici un à un, pour en proposer la critique, les différents points de doctrine avancés par d'Alembert soit dans ses *Eléments de philosophie*, soit dans ses autres écrits : la plupart ont déjà été dans la suite de cette étude l'objet de plus d'une remarque, et quelques-uns, les plus importants, ont été expressément discutés et jugés dans de précédents mémoires. Je ne veux avec lui aborder qu'une question en elle-même assez grave pour mériter de nous arrêter, et qui l'a pour son compte vivement préoccupé et touché; c'est, comme je l'ai déjà indiqué, celle de la condition humaine sur laquelle il ne s'exprime jamais qu'avec doute et amertume.

Je désirerais, s'il se pouvait, en y portant d'autres lumières, l'envisager avec plus de confiance, de fermeté et de bon espoir; non que je prétende assurément ici à rien de neuf et de rare; mon but n'est que, sur un sujet aussi vieux que le monde, et au moyen de pensées qui sont du domaine de tous, de philosopher avec un peu plus d'exactitude et de vérité que le moderne Diagoras. Si le mot n'était pas trop ambitieux, ce serait une sorte de théorie de la condition humaine, que j'essaierais d'établir en opposition à la sienne, afin de continuer avec lui ce que j'ai

déjà tenté en plus d'une occasion avec d'autres auteurs, un peu de doctrine à propos de l'histoire.

Qu'est-ce donc que la condition humaine? De quels éléments se compose-t-elle? Par chacun que vaut-elle? Et en somme comment s'estime-t-elle?

De la condition humaine. — Qu'est-ce que la condition humaine? De quels éléments se compose-t-elle? Par chacun d'eux, que vaut-elle? Comment, en somme, s'estime-t-elle? Voilà, dans son ordre de division, la question que nous avons à traiter. Traitons-là selon cet ordre.

Ainsi, d'abord, qu'est-ce que la condition humaine?

On ne s'exprimera pas, je pense, d'une manière trop inexacte, quoique sans doute encore un peu vague, mais il serait difficile d'être plus précis au début, en disant qu'elle est un ensemble ou un concours de circonstances variées, sous l'impression et la direction desquelles s'écoule la vie de l'homme; et si l'on ajoute que ces circonstances dépendent de deux sortes de causes, de l'homme et de la nature, qui sont des causes secondes, et, au-dessus de l'un et de l'autre, de Dieu, qui est la cause première, on en aura, ce semble, assez convenablement déterminé l'idée, pour pouvoir ensuite utilement diriger les diverses recherches dont elle peut être l'objet.

Par ces termes, en effet, il parait clairement que ce qu'il y a successivement à examiner et à reconnaître en elle, c'est ce qu'elle est par la triple action de Dieu, de l'homme et de la nature.

Commençons par la nature, qui n'y a pas, sans doute, la part que lui fait d'Alembert, mais qui l'a telle cependant que, tout en la restreignant, on ne saurait la négliger. Tâchons de la bien déterminer.

Considérée, par abstraction, dans ce qu'elle a de plus

général, dans ce qu'offrent de commun entre eux les différents êtres dont elle se compose, la nature est dans la création cette force ou cette collection de forces qui, quelles qu'en soient d'ailleurs les propriétés ou les attributs, a pour caractère distinctif d'être privée de raison, et d'avoir sans moralité, parce qu'elle a sans liberté, le mouvement, la vie, l'instinct, l'instinct même de la pensée, de l'amour et de la volonté.

Cette force, qui est avec nous dans de très-diverses relations, n'en a point cependant qui, au point de vue sous lequel nous avons à l'envisager ici, ne puissent être ramenées à celles du secours et de l'obstacle. Tout ce qui nous vient d'elle, en effet, et nous modifie de quelque façon, toute action qui, de sa part, nous affecte et nous touche, se marque par une certaine adhésion ou une certaine opposition à notre propre activité, tout nous est mouvement favorable ou contraire; non qu'en l'un ou l'autre sens elle nous soit amie ou ennemie, bienveillante ou malveillante; elle n'a pas qualité pour cela, elle n'est pas une âme pour notre âme, elle ne lui est qu'une simple force; mais, comme telle, elle n'en a pas moins une double puissance, un double rôle, celui, je le répète, du secours et celui de l'obstacle; et c'est par là qu'elle pénètre et intervient efficacement dans tout le cours de notre destinée.

Ainsi deux choses nous échoient, dont elle est, au moins en partie, le principe et la cause, la richesse et la pauvreté. Or, qu'est-ce que la richesse? Une somme de secours. Et la pauvreté? Une somme d'obstacles. Deux autres choses nous viennent également d'elle: la santé et la maladie. Or, le dirai-je encore? qu'est-ce que la santé? si ce n'est aussi une somme de secours. Et la maladie? Une somme d'obstacles. Secours et obstacles ici-même plus

intimes, plus directs, plus personnels en quelque sorte, puisqu'ils résident dans nos organes, dans nos sens, dans l'appareil de la vie.

On a défini la vie l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Je ne discute pas, je n'accepte ni ne rejette une telle définition ; je m'en sers seulement, et je dis, en conséquence, que la santé est la présence sensible des secours propres à accroître ou faire durer cette résistance, et la maladie la présence sensible des obstacles faits pour la diminuer ou l'abréger.

On a défini l'homme une intelligence servie par des organes, et mieux encore, une intelligence servie et limitée par des organes. Quoique ce ne soit peut-être pas même, en ces derniers termes, l'expression la plus exacte de la vérité, ce l'est assez cependant pour bien indiquer le double rapport de cette intelligence avec les organes, et par les organes avec la nature. Or, la conséquence de cette détermination, c'est que l'homme trouve dans la nature service et privation, concours et opposition, c'est-à-dire, encore une fois, et pour rappeler les deux mots qui auront une grande place dans toute cette discussion, le secours et l'obstacle.

Le secours et l'obstacle, voilà donc à notre égard le double mode d'action de la nature, son double moyen d'impression.

La question est maintenant de savoir ce qu'ils nous valent l'un et l'autre.

Mais il faut ici distinguer et tenir compte d'abord du moment et de la place où ils interviennent dans notre vie, et ensuite de la manière dont se fait cette intervention.

Tout secours et tout obstacle se rapportent à nos actions faites ou à faire, et se modifient en raison des qualités de ces actions.

Etudions-les successivement dans cette double espèce d'applications.

Et d'abord, les secours.

Nous viennent-ils avant l'œuvre et pour l'œuvre elle-même, s'adressent-ils par conséquent en nous à de simples dispositions, et ces dispositions sont-elles naturellement bonnes; sont-ils, par cette raison, *prévenants*, comme on dit, pour le bien? Ce qu'ils mettent alors de douceur et de charme, d'engageante sollicitation, et comme de séduction à nous faire passer de la puissance à l'acte, d'une vague virtualité à la vertu elle-même, a quelque chose du don, du bienfait, et s'il ne s'agissait pas ici de l'aveugle nature, je dirais de la grâce, tant tout y est gratuit et gratuitement bon, tant tout y précède en nous le mérite et l'action. Supposez-y l'intention, c'est la grâce elle-même; rattachez-le comme il convient à celui qui fait servir même la nature, à répandre sur nous les fruits de ses bontés, et vous avez cette assistance toute de faveur et de charité, prêtée par Dieu à l'homme sur la terre, pour l'aider à bien vivre.

En ce sens, et avec les réserves que je viens d'y apporter, je ne crains pas de le dire, la richesse est une grâce, quand, se rencontrant et s'accordant en nous avec de nobles penchants, elle leur donne toute facilité pour se développer heureusement, les y invite, les y pousse, les y aide doucement; c'est ce qu'elle est, par exemple, à la pitié, à la bienfaisance, à la libéralité des goûts et à la munificence des desseins, lorsqu'elle vient comme au-devant d'elles, et, leur ouvrant ses trésors, les convie à se satisfaire et leur en donne la puissance. La santé, cette autre richesse, est au même titre une grâce, quand, s'étendant jusqu'à l'âme, *mens sana in corpore sano*, elle contribue à lui procurer cette sérénité de la pensée, ce calme du sen-

timent, cette liberté de la volonté, toute cette harmonie de saines et fermes qualités morales si propices à la vertu.

Mais les secours de la nature n'ont pas seulement cet usage; ils en ont encore un autre, et même plusieurs autres, dont l'un surtout est fort délicat, et qui demande, par conséquent, à être apprécié avec quelque soin.

Favorables à nos bons penchants, ils le sont aussi aux mauvais, et s'ils nous offrent leur appui pour le bien, ils ne nous le refusent pas précisément pour le mal. Auxiliaires de la vertu, ils le sont aussi du vice. Comment alors les juger, et quelle explication plausible en donner? Reprenons nos exemples. La richesse n'a pas seulement l'emploi que nous venons de lui reconnaître, et qui n'a rien que de louable; elle en a un autre qui, en apparence du moins, laisse beaucoup à désirer ; car si elle prévient, pour les seconder, nos meilleurs sentiments, elle s'adresse aussi parfois aux moins bons; elle flatte notre paresse, sourit à notre mollesse, gagne notre sensualité, excite et met en jeu nos plus folles et nos plus coupables passions; en un mot, elle est pour nous ce qu'on appelle une tentation. Or, qu'est-ce qu'une tentation et comment l'estimer? Avant de le dire, considérons encore une autre faveur, un autre secours du même genre : la santé.

La santé, bonne à l'âme, comme nous venons de le voir, ne lui est pas toujours bonne; souvent elle peut lui être fâcheuse. Souvent, par les plaisirs des sens auxquels elle fait une trop large part, elle engourdit l'intelligence, laisse languir l'amour, énerve la volonté, lâche la bride à l'intempérance, à l'incontinence, à tous les emportements de la chair, et par là, comme la richesse, elle est une tentation. De nouveau, donc, qu'est-ce qu'une tentation?

Qu'elle soit un péril, une chance de perte, rien de plus évident; mais que ce soit une ruse, un piége, un malin

artifice, une irrésistible condition et comme une nécessité de pécher, c'est ce qui demande à être examiné, et, je le dis d'avance, à être hautement contesté.

Et d'abord, il faut le rappeler, les mêmes choses qui nous sont ici une facilité prévenante pour le mal nous le sont d'autre part également pour le bien ; elles ne sont donc pas nécessairement attribuées et destinées au mal ; elles peuvent en être détournées et appliquées à un autre but, et, dans l'un comme dans l'autre cas, elles sont des facilités, d'engageantes possibilités, et non d'invincibles fatalités ; elles laissent sauve notre liberté. De plus, et c'est ici ce qu'il importe de remarquer, il n'y a pas parité entre l'une et l'autre des directions qu'elles tendent à nous imprimer. Car, tandis qu'au moment de céder à la première, à celle qui nous porte au bien, nous trouvons notre âme sans trouble, sans scrupules, sans crainte, calme et forte de la paix et de l'approbation de sa conscience, ce n'est jamais qu'avec bien des agitations, des inquiétudes, des tourments et des angoisses de cœur et d'esprit, ce n'est qu'avec notre propre réprobation que nous nous déterminons à nous laisser aller à la seconde. Or, que prouve en nous cette différence de sentiments ? si ce n'est que, quand nous sommes tentés, nous ne le sommes jamais sans certains ménagements, sans un certain ordre de précautions prises dans l'intérêt de notre salut par l'auteur de notre être ; de telle sorte qu'exposés à la chute, il est vrai, nous avons cependant, avec le devoir, le pouvoir d'y échapper. Ce n'est donc plus, en dernière fin, pour notre perte, que nous vient la tentation, et, si elle nous rend le vice plus aisé, c'est pour que nous ayons plus de mérite à y résister, et que nous gardions d'autant mieux notre honnêteté qu'elle est plus exposée ; c'est comme une expérience faite sur notre innocence, dans le but de lui ap-

prendre à se mieux surveiller et à se mieux garder. A ce titre, elle ne peut pas être considérée comme un mauvais élément de notre condition : elle en est, au contraire, finalement un bon.

Mais les différents secours que nous recevons de la nature ne sont pas seulement *prévenants*, ils sont aussi *concomitants*, ou, pour mieux dire, *subséquents ;* ils sont postérieurs comme antérieurs à nos actions.

Quel caractère prennent-ils dans cette nouvelle relation?

Que nous font-ils, par exemple, lorsqu'à la suite de légitimes et laborieux efforts, d'une sage industrie, d'une vigilante économie, d'une constante sobriété, de toutes les vertus qui tiennent à l'usage et aux soins bien réglés de la matière, et aussi de celles qui se proposent un but plus élevé, et dans la recherche des biens de ce monde s'inspirent de l'esprit de bienfaisance, de reconnaissance, de tendre sollicitude et de charité ; que nous font, dis-je, alors les secours de la nature, quand, sous la forme de la santé, de la richesse et de toutes les jouissances qui y sont attachées, ils viennent, en quelque sorte, apporter à l'œuvre son salaire, au mérite son prix, à la bonne conduite les fruits auxquels elle a justement droit ? Je n'irai pas, sans doute, jusqu'à dire qu'ils sont des récompenses, parce que je n'oublie pas que c'est toujours d'un agent aveugle que je parle, et que je ne prétends pas imputer à un instrument de la Providence ce qui n'appartient véritablement qu'à la Providence elle-même. Mais il n'est pas moins vrai que, sinon sciemment et volontairement, parce qu'elle en est incapable, au moins matériellement, parce qu'elle en a la propriété, cette force accomplit ici un acte de justice et sous la main de Dieu sert à la rémunération.

Par une telle attribution, elle ne peut donc réellement prêter à aucun sujet de plainte, et, loin de récriminer contre elle, comme le fait d'Alembert, nous aurions bien plutôt à la justifier et à la bénir, si nous ne devions toutefois réserver à qui seul il est dû cet hommage de notre piété et de notre reconnaissance.

Mais ce n'est pas toujours ainsi qu'elle se conduit, et il arrive fréquemment qu'à ces mêmes vertus, auxquelles elle se montre ici légitimement secourable, elle répond par une sorte de dure hostilité qui, dans son opposition, au moins apparente, avec l'ordre de la justice, semble prendre le caractère de la violence et de l'iniquité. Qu'en est-il au fond cependant, et ne peut-on véritablement l'entendre dans un autre et meilleur sens? Il ne s'agit que de remarquer qu'en nous refusant ainsi ses dons, elle ne nous en prive réellement pas, mais les retient seulement pour un temps, les met en réserve, en quelque sorte, les ajourne, et, en les ajournant, ne fait que nous les mieux assurer et on se convaincra alors que toujours, il est vrai, sous la conduite de la Providence, elle a pour une bonne fin, notre plus ferme constance dans le bien,— comment dirai-je? — des modérations, des attermoiements, des temporisations dans la rémunération, qui ne sont par conséquent pas des dénis, mais des délais de justice. La preuve en est qu'en dernier résultat, c'est toujours aux plus sages, aux plus habiles, aux plus industrieux et aux plus tempérants, aux plus fidèles et aux plus constants observateurs de ses lois, que la nature accorde la richesse et ses fruits, la santé et ses joies. Dans ce cas donc, notre condition, telle qu'elle est appelée à nous la faire, est à l'abri de reproche.

Elle l'est également, et par une raison du même genre, quand la nature, non plus avare, mais prodigue de ses

dons, et prodigue à contre sens, à ce qu'il semble d'abord, paraît se plaire, comme par caprice, à les livrer sans discrétion à ceux qui les méritent le moins. Mais, à y bien regarder, ce n'est pas là davantage une injustice, ce n'est qu'une autre forme, qu'une autre marche de la justice; c'est de l'indulgence, c'est de la tolérance, c'est comme une sorte de pitié à l'égard des coupables, un essai de douceur tenté par miséricorde sur leur âme, afin que, s'ils le veulent bien, d'eux-mêmes et avant la peine, ils reconnaissent, déplorent, réparent et effacent leurs torts, et se rendent dignes, par cette expiation et ce retour spontanés, de recevoir, à titre de prix, ce qu'ils ne tenaient que de la pure bonté; à la condition, bien entendu, que, si, au lieu de s'amender, ils persistent et s'endurcissent, ils subissent, sans plus de rémission ni de retard, et dans toute sa sévérité, le châtiment qu'ils auront alors tout à fait mérité. Car il faut toujours que la loi de Dieu, qui est celle même du bien et du juste, de façon ou d'autre, s'accomplisse, sans que jamais la nature, qui en est l'aveugle mais docile ministre, puisse en rien s'y opposer.

Mais ce n'est pas tout : telle nous l'avons vu dans l'emploi des secours, telle nous allons la voir aussi dans celui des obstacles.

Que sont en effet les obstacles dont elle sème notre vie? Avant tout, des moyens rigoureux, mais nécessaires, soit de provocation au bien, soit de préservation contre le mal. Ils ont ce double caractère, lorsque c'est avant d'avoir agi, et lorsque, par conséquent, nous n'avons rien fait pour le mériter, qu'ils nous affectent et nous affligent. Comme ils ne peuvent pas être alors des mesures de justice, il faut bien qu'ils en soient de prévoyance et de sollicitude. Ils ne peuvent être des punitions, puisque nous n'avons pas péché; ce sont donc des

épreuves ou d'utiles précautions qui regardent, les unes nos bonnes dispositions, et les autres les mauvaises. C'est ainsi que la pauvreté, qui, par les privations qu'elle nous impose, les nécessités dont elle nous presse, n'a pas seulement pour effet de nous faire sentir notre faiblesse, mais d'exciter, d'aiguillonner, de stimuler notre force, d'en mettre en jeu les ressorts, nous est une sévère, mais utile discipline, un fécond exercice de vertu, et sert, par exemple, puissamment à nous inspirer ou à fortifier en nous l'esprit de modestie, de douceur, de résignation, de patience et de constance dans le travail et la perfection ; c'est ainsi encore que la maladie, par ses douloureuses, mais profitables leçons, nous apprend à nous détacher du monde, à nous préparer à la mort, et, dans la perspective de notre dernière heure, à oublier, à pardonner, à avouer, à nous mettre en règle avec Dieu et notre conscience.

Voilà un premier usage, une première propriété de l'obstacle ; c'est l'épreuve. En voici maintenant une autre que je demanderai la permission d'appeler du nom de préservation.

C'est en effet nous préserver, nous sauver de la faute avant la faute elle-même, que de faire opposition par la douleur à nos mauvais penchants, au moment où si, rien ne les contenait, ne les comprimait en nous, ils suivraient naturellement et d'entraînement leur cours. Ainsi agit la pauvreté, qui, nous trouvant enclins à la paresse, à la mollesse, à tous les vices qui en découlent, prend ici un nouveau rôle, et, au lieu de nous exciter, de nous aiguillonner comme d'abord par les misères dont elle nous afflige, par ces mêmes misères nous arrête, nous met un frein, nous empêche de céder et de succomber. Et de même la maladie, qui, elle aussi, nous préserve, lors-

qu'elle prévient et dissipe en nous la fausse et fâcheuse confiance que nous sommes trop disposés à avoir en la durée de la vie, en la fleur de la jeunesse, en la fragilité des choses de ce monde. L'obstacle nous vient alors comme une sorte de grâce négative, qui nous prémunit contre le mal, ainsi que l'autre, la vraie grâce nous prévient pour le bien.

Mais là ne finit pas le jeu de l'obstacle, tel que nous le fait la nature; de même qu'il précède, il suit aussi nos actions, et, dans ce changement de relation, il change également de caractère. Quel est celui qu'il prend ici? On peut le dire d'avance, c'est celui de la justice.

En effet, d'abord, nos actions sont-elles mauvaises et dignes de peine, l'obstacle, en s'y opposant, les réprime, les redresse, les corrige; il y tend du moins constamment, c'est-à-dire qu'il fait justice, toujours, il est vrai, comme il faut l'entendre en parlant de la nature.

Mais voici ce qui, au premier aspect du moins, ne s'explique pas aussi bien. En effet, il arrive que l'obstacle, au lieu de se tourner contre le vice, se dirige contre la vertu, et fait tomber sur celle-ci les rigueurs qui semblaient ne devoir être destinées qu'à celui-là. Or, est-ce encore là de la justice? Sans aucun doute; seulement, il faut savoir l'y reconnaître. Si donc, comme plus haut, on remarque qu'il n'y a aussi dans ce fait que délai, ajournement, et non déni de justice, et que ce retard n'a pour but que d'amener la volonté de celui qui en est l'objet à un plus long et plus méritoire exercice de vertu, on n'y verra qu'une manière de mieux ménager, et de mieux assurer la récompense; qu'une justice à terme, si on me permet de le dire, ou, si l'on veut encore qu'une justice expectante, et qui, pour être telle, n'en est pas moins bonne, n'en est même que plus satisfaisante.

De ce côté donc aussi la condition humaine est excellente. Ainsi en résumé, la nature, qui, comme instrument de la Providence, n'y intervient que par la grâce, l'épreuve, la tentation et la préservation, la récompense et la peine diversement appliquées, n'y a qu'une bonne part et n'y fait que du bien.

Mais, de la nature elle-même, il faut passer à l'homme, et se demander également comment il y participe.

L'homme n'est jamais tout à fait bon, il l'est même parfois bien peu, et trop souvent si peu, qu'il est méchant.

Méchant, il n'est plus ni sage ni juste, et il enfreint de deux façons la loi qui l'oblige envers le prochain; il lui est indifférent ou hostile.

Ainsi, d'une part, ses semblables auraient besoin d'aide, de cette aide toute gratuite, et qui ne se demande même pas, tant il serait de la charité d'être attentive à prévenir tout vœu comme toute nécessité; il pourrait, sans beaucoup d'efforts, la leur donner : il la leur refuse; il les laisse à leur insuffisance et à leur infirmité; il n'a point pour eux dans le cœur la moindre grâce, la moindre effusion de bonté.

Ils auraient également besoin d'être prémunis et mis en garde contre des faiblesses, contre des fautes auxquelles, par de vicieux penchants, ils ne seraient que trop portés; il ne leur faudrait à cette fin, de sa part, qu'un peu de ferme sévérité, qu'un peu de bonne volonté employée à leur résister. Il n'a pas dans leur intérêt cette sollicitude énergique, cette salutaire discipline de l'obstacle : il aime mieux les laisser faire, ce qui est les laisser faillir, et ne pas prendre, quand il le pourrait, la peine de les préserver.

Il ne prend pas davantage un autre soin qui ne leur serait pas moins utile : celui de les éprouver. Il ne tiendrait

qu'à lui, en effet, en veillant avec quelque diligence sur l'état de leur âme, d'y exciter, d'y stimuler avec une convenable autorité les bonnes dispositions qu'il y aurait reconnues. Cette sage rigueur lui coûterait trop d'efforts, elle lui pèserait plus encore que la douceur, et il n'a pas plus de vertu pour user de l'épreuve que pour essayer de la grâce. Il s'abstient donc encore, non certes par prudence, mais par coupable indifférence.

Bien plus, il lui serait facile, au moyen de certains ménagements, d'un certain art de conduite, de les éprouver de cette autre façon qu'on appelle la tentation : il n'en fait rien, il n'en a garde ; ce serait trop d'étude et trop de recherche dans la sagesse et dans l'amour. Il ne les tente donc pas, c'est-à-dire, qu'il n'essaie pas sur eux de ces délicates, mais profitables expériences, qui pourraient, sans la souiller, éclairer, instruire, affermir leur honnêteté : il aime mieux en tout les livrer à eux-mêmes et s'abstenir, quand il y aurait d'une façon ou de l'autre à les servir ; il ne leur est en rien secourable.

Il n'a pour eux aucune sagesse ; il n'a pas plus de justice. Ils auraient, en effet, droit auprès de lui à la rémunération, et aussi, si on peut le dire, à la peine elle-même : il n'en tient aucun compte ; il néglige en eux le mérite comme le démérite, et, par suite de la même incurie, ne les rétribue en aucun sens.

Voilà ce qu'il est pour eux, par un premier défaut de bonté.

Que s'il est pire encore, et qu'au lieu de cette simple nullité pour le bien, il ait pour le mal une criminelle activité, sa coupable intervention dans la destinée d'autrui n'en est que plus fâcheuse, et, entre ses mains, le secours et l'obstacle, au lieu d'être des moyens de bien, n'en sont plus que de mal. Tout se tourne en malice dans la vo-

lonté du méchant : sa sagesse n'est que ruse, sa justice qu'iniquité, et de sa part, au lieu de grâces, d'épreuves, de tentations et de préservations, de récompenses et de peines, il n'y a qu'une conduite toute pleine d'artifices, de tentatives coupables de corruption et d'oppression.

Mais le méchant ne l'est jamais que dans la mesure où Dieu doit et veut le souffrir; il ne l'est jamais qu'en homme et dans les limites de l'humanité, et quant aux résultats derniers, sa puissance ne va pas au-delà d'une très-médiocre portée. Son action ne tient pas devant celle de la Providence, qui la surpasse de toute la supériorité de l'infini sur le fini, et le souverain bien en face de ce mal, n'en est pas embarrassé; il l'a bientôt contenu, réprimé, ramené à l'ordre. Contre l'intention même du coupable, il le fait servir à ses fins, il en tire pour les autres et pour le coupable lui-même des exemples, des leçons, des moyens d'amendement ou de perfection, et dans la sainte économie de sa sublime providence, il ne laisse rien perdre pour le bien, pas même le vice.

Dans un autre écrit je disais :

« Voyez quelle utilité Dieu tire visiblement du péché : il le fait d'abord servir à honorer la vertu, au moyen d'un contraste qui la relève et la glorifie. Il prête souvent aux justes l'appui des mauvais exemples, et les prémunit dans leur conduite par le spectacle du vice, sagement traduit pour eux en une leçon de bonne vie. Tout n'est pas matière à mal dans le commerce des méchants, et pour qui y sait garder un cœur droit et ferme, il y a peut-être véritablement plus à y gagner qu'à y perdre; il y a certainement à s'y fortifier contre les surprises et les tentations, et à y acquérir, aux dépens et à l'aide de l'expérience d'autrui, une prudence et une constance qui peuvent épargner au juste plus d'une faiblesse et plus d'une chute.

Dieu, sans doute, ne fait pas les méchants pour les bons. il ne les fait en aucune sorte; ce sont eux qui se font; mais, quand il les trouve faits, il ne les néglige pas; il les donne aux gens de bien comme un sujet d'instruction en même temps que de réprobation.

« Il les leur donne aussi comme occasion et matière d'épreuve. Il éprouve en effet les bons par les mauvais; il provoque la justice, la charité, la piété des uns, par l'injustice, la violence, l'impiété des autres. Encore une fois, il ne fait pas les méchants pour les bons; il ne veut pas la malice même en vue de la vertu; il ne la veut en aucune manière, et toujours et partout il la défend et la réprouve. Mais quand, malgré tout, elle se déclare, il en use de son mieux au profit de ses élus, et la tourne pour eux en exercice de patience, de courage et de fermeté. Il la rattache ainsi à l'ordre par une nouvelle espèce de lien, il ne laisse rien sans usage, pas même le péché; l'homme y met le mal, il en tire le bien et de cette façon ramène tout à ses fins. » Ces réflexions achèvent d'éclairer ce point de la question.

Mais l'homme est bon, comme il est mauvais, et quand il l'est jusqu'à la vertu, non-seulement il ne se refuse à rien de ce qui peut contribuer au bien et au salut de ses semblables, mais il trouve pour les servir mille moyens différents, et tout autrement que la nature il applique à cette fin, dans tous les usages auxquels ils se prêtent, le secours et l'obstacle. Ce n'est plus par de simples mouvements, c'est par des volontés, qu'il y préside.

Ainsi il a vraiment, il a non plus en instrument, mais en force morale et libre, telles que nous les avons reconnues dans la nature la grâce et l'épreuve, la tentation et la préservation, la récompense et la peine diversement appliquées; il a ce que n'a pas la nature elle-même et ce

dont elle atteste seulement la présence dans son auteur, la sagesse et la justice; il les a par communication et autant que la créature peut en participer par son union et sa ressemblance avec le créateur. Je ne m'arrête pas à le montrer, je le tiens pour constant et je me borne à en conclure que son intervention, par toutes ces opérations, dans la condition humaine, ne peut rien avoir que d'excellent. Qu'en dirais-je d'ailleurs que je n'aie déjà dit, et que je n'aille à l'instant plus convenablement dire.

En effet, montons plus haut, quittons l'homme et la nature, et élevons-nous jusqu'à Dieu. Qu'y voyons-nous? avant tout la grâce, mais la grâce non pas chancelante et fragile, d'une incertaine efficace, comme elle doit toujours être, même dans la meilleure des créatures : ici c'est l'infini qui caractérise comme tout le reste cette puissance de prévenir, de toucher, de doucement gagner et posséder les cœurs pour le bien. Elle tient de la création; ce que la création fait pour la simple existence des âmes, elle le fait pour leur perfection. Elle est la source des dons, comme l'autre la source de l'être. Elle abonde en bonnes choses, dont elle emplit le monde moral comme d'autant de merveilles dont il s'orne et resplendit : génie, bons mouvements, poésie, éloquence, science, amour, généreuses inspirations de l'esprit et du cœur, primitives dispositions et incessantes impulsions au vrai, au bien et au beau, voilà quels sont ses trésors. Où en trouver de plus désirables et de plus inépuisables?

Et cependant Dieu n'a pas en lui la grâce solitaire et sans compagne; il lui associe cette autre grâce, si l'on veut, mais qui l'est par la rigueur, au lieu de l'être par la douceur, et qui se nomme l'épreuve. Il a l'épreuve pour certaines âmes ou certains états des âmes, comme la grâce pour d'autres; il l'a en supplément et comme auxiliaire de la grâce.

De plus, à l'une et à l'autre il joint ce qui est encore, quoique par un procédé différent, de la gratuite bonté, la préservation, moyen douloureux mais énergique de sauver avant la faute de la faute elle-même la créature qui, sans cette utile et sévère résistance, courrait grand risque de se précipiter et de se perdre.

Il a en outre la tentation, autre ministre de sa bonté, qu'il ne faut pas méconnaître, qu'il faut seulement expliquer. Dieu nous tente en effet, mais c'est en Dieu. Il nous tente par cette nature riche, féconde et enivrante, qui semble nous convier à l'oisiveté, à la mollesse, à l'intempérance, à toutes les corruptions des sens ; il nous tente par cette humanité flatteuse, complaisante, séduisante et perfide, quand elle est pervertie et toute prête à favoriser nos faiblesses et nos vicieux penchants ; il nous tente de toute façon ; mais à quelle fin ? Est-ce pour nous perdre ou nous sauver ? Est-ce pour notre bien ou pour notre mal ? Pour notre bien, il ne faut pas hésiter à le dire. Car s'il nous rend le vice facile, c'est comme je l'ai déjà dit, afin que nous ayons plus de mérite à l'éviter, et que nous puissions par plus de perfection acquérir plus de droits à l'estime. Il nous provoque ainsi à tout un ordre de vertus, inconnues à l'innocence, tant qu'elle n'a pas passé par cette délicate expérience, et qui, négatives, si l'on veut, n'en ont pas moins leur prix, n'en forment pas moins dignement, en prenant rang à côté d'elles, cortége à d'autres vertus, dont elles se distinguent mais ne se séparent pas et qu'au besoin même elles soutiennent : fermes habitudes de la volonté, qui ont cela de particulier, qu'elles réunissent aux avantages de la droiture et de la pureté, ceux de la prudence et de la force. De sorte que l'homme, pleinement vertueux, le vrai sage, le saint, est celui qui, à tous ses autres titres, joint la fortune d'avoir

été tenté et de n'avoir pas succombé, d'avoir senti l'attrait du mal et d'y avoir résisté. L'humble faiblesse, en sa prière, a bien raison de demander à Dieu de ne pas l'induire en la tentation, parce qu'elle doit moins compter sur elle-même que sur lui, sur sa propre constance que sur l'appui qu'il peut lui prêter. Il n'est pas bon de courir de soi-même au-devant du péril, et il vaut mieux sous ce rapport trop se défier que trop se confier; mais il n'en est pas moins vrai que Dieu, dans son infinie prévoyance, a dû ouvrir aussi pour l'homme, quoique hasardeuse et détournée, cette voie de perfection, d'autant que comme le remarque l'apôtre, avec la tentation il lui a donné le pouvoir d'y échapper.

Mais ce n'est pas tout; Dieu qui est de tout point excellent, l'est dans ce qu'il fait pour nous après l'action, comme dans ce qu'il fait avant, et sa bonté qui s'annonce et prélude par la sagesse, se termine, se complète, se couronne par la justice; c'est-à-dire qu'il a pour nous des prix selon nos mérites, comme des dons selon nos besoins, et des obstacles pour nous punir, comme des difficultés pour nous éprouver.

Cependant, à ce qu'il paraît à nos regards, il est vrai, obscurcis et bornés, souvent, trop souvent, l'homme de bien semble privé du bonheur auquel il a droit, et quand il devrait être récompensé, il est affligé et comme châtié. Or, n'est-ce pas là de l'injustice? Non, et à le bien entendre, ce n'est qu'un autre mode de sa justice. En effet, qu'on y pense, en agissant ainsi, Dieu ne prend-il pas en quelque sorte des termes et des mesures pour être juste à son heure, quand et comme il lui conviendra, pour mieux récompenser qui a mieux, plus longuement, plus sûrement mérité? Ne proportionne-t-il pas, comme toujours, la rémunération à la perfection, et ne fait-il pas attendre et

espérer plus ou moins l'une, afin de donner à l'autre plus ou moins le temps de se former? Il temporise par sollicitude et non par indifférence, et ses délais ne sont pas des oublis, mais de simples ajournements, ce sont des jours d'épreuves, ménagés par sa providence à la vertu militante, afin que par de nouveaux efforts elle se fasse de nouveaux titres, et qu'elle achève par la persévérance ce qu'elle a commencé par un exercice encore quelque peu incertain et douteux. Si l'on peut dire que la sainteté n'est après de longues luttes qu'une sublime et sereine assiduité de l'âme purifiée au bien, il n'y a rien que de très-ordonné à ce que la béatitude, qui en est le prix, ne lui vienne qu'à la longue et après une vie pleine d'œuvres et consommée. Encore une fois, ce n'est point là de l'injustice, ce n'est qu'une justice prévoyante, qui n'est pas courte et bornée comme la nôtre, mais qui a l'éternité et l'immensité devant soi, la toute-puissance à soi, l'infaillibilité pour soi. A ces conditions elle peut se faire attendre sans jamais être en défaut; elle n'en est au contraire que plus exacte et plus sûre. Ainsi il n'est pas possible, parce qu'il n'est pas bon, parce qu'il n'est pas dans l'ordre de la Providence, qu'en fin de compte le bonheur manque jamais à la vertu, et ne lui arrive pas, comme et quand il lui est dû. Devant Dieu il n'y a jamais aucun droit méconnu, aucune dignité négligée; tout y est recueilli, accueilli, mesuré et pesé, payé à son juste prix; un peu plus tôt ou un peu plus tard, qu'importe l'heure et l'occasion, quand celui qui tient la récompense en sa maison a tout vouloir comme tout pouvoir de l'accorder.

Mais, dira-t-on du moins, le méchant qui n'est pas puni, qui même a faveur et prospérité, n'est-il pas un exemple de révoltante iniquité? Pas plus, à le bien prendre, que le juste momentanément privé de récompense,

et frappé d'affliction. En tout il faut voir la fin ; or, ici la fin, c'est que ces succès du méchant ne lui sont pas accordés à titre d'impunité, mais seulement de tolérance, d'indulgence, et de miséricordieux intérêt, de la part de celui qui, dans sa justice, sait être facile et doux comme sévère à propos, et ramène à lui autant d'âmes par la pitié que par la rigueur. Ce bonheur dont le méchant jouit n'est donc pas le prix de ses méfaits et comme un encouragement à des méfaits nouveaux; il ne lui vient et ne lui demeure pas, afin que, trompé et comme enflé par cette fortune imméritée, il joigne à la corruption l'orgueil de la corruption, la superbe du vice, l'audace du mal en son triomphe, l'incurable insolence d'un endurcissement sans retour, ce qui serait, faute d'expiation, le dernier terme de la perversion? Non, Dieu ne tombe pas dans ces contradictions, il ne donne pas de ces scandales d'inconséquence et d'iniquité; il se soutient et se suit mieux dans sa souveraine bonté, et quand il permet pour un temps de ces désaccords apparents entre le droit et le fait, entre le démérite et la peine, il ne fait encore que se conformer à cette loi de son essence, qui veut qu'en épargnant provisoirement le coupable, qu'en le traitant par pitié avec une sorte de faveur, il ne lui ménage que plus efficacement le repentir et le retour, et ne l'amène que plus sûrement de degré en degré à prendre en quelque sorte honte et peur de son bonheur, à se troubler de doutes, à s'inquiéter de scrupules, à s'appliquer enfin cette justice de soi-même à soi-même, la première, la plus intime, la plus efficace de toutes, le remords en un mot ou cette expiation dans le présent d'un coupable passé, par les poignantes douleurs d'une conscience vengeresse. Y a-t-il rien là contre l'ordre et le bien?

Que si cependant, par la faute, non pas de Dieu, mais

de l'homme, cette paternelle indulgence, cette miséricordieuse bonté venait à manquer son effet auprès du pécheur endurci, et le trouvait dans une sorte de paisible et persistante impénitence, nul doute qu'alors, je ne dirai pas cette sérénité, mais cette imperturbabilité, ce repos dans le mal, la mesure enfin comblée, n'attirât sur sa tête un de ces coups d'éclat que Dieu, dans sa clémence à la fois et sa juste sévérité, se réserve comme un extrême et terrible moyen de salut à l'égard de sa créature obstinée à se perdre.

Ainsi s'effacent et disparaissent de la condition humaine ces prétendus scandales, ces soi-disant prodiges de criante iniquité dont on voudrait en vain étonner, confondre et affliger nos esprits.

Il n'y a, dans aucun de ces cas, injustice de la part de Dieu; il n'y a qu'une autre justice plus lente et moins directe, mais non moins infaillible. La justice vaut donc en lui ce qu'y vaut la sagesse, et le tout y est absolument excellent.

Aussi, devons-nous admirer que, par les moyens les plus simples, le secours et l'obstacle, mis dans les rapports également les plus simples, l'antériorité et la postériorité, avec les bonnes et les mauvaises actions de l'homme, il puisse si parfaitement constituer la condition humaine, que rien n'y manque et que rien n'y soit de trop, et qu'il n'y ait rien à y ajouter, comme rien à en retrancher. Y ajouter, quoi, en effet? On ne le voit pas, après qu'on y a compté, cette double grâce, car la préservation en est une, cette double épreuve, car la tentation en est également une, et cette double manière de récompenser et de punir, qui semblent, en effet, en se combinant, pourvoir à tous les besoins et à tous les droits de notre âme. En retrancher, quoi? On ne le voit pas

mieux ; car tout y a également sa raison et sa place, en vue de notre plus grand bien ou de notre moindre mal. En vérité, il faudrait bien mal connaître l'homme, sa faiblesse et sa force, son fond de malice et de bonté, et tout ce qui en peut sortir de vices et de vertus, pour concevoir comme inutile aucune de ces actions auxquelles le soumet la Providence.

Précédemment, dans un autre écrit, traitant sous un autre nom la même question que dans celui-ci, j'avais cru pouvoir la résoudre par les seules idées de la grâce, de l'épreuve, de la récompense et de la peine; de nouvelles réflexions m'ont amené à admettre, en outre, la tentation, la préservation, et ces deux formes de la justice qu'on peut appeler l'indulgence dans la peine et la réserve dans la récompense.

Il est vrai que, même alors, tout en me bornant aux quatre premières, j'entrais indirectement en considération des quatre autres, lorsque je disais : tantôt c'est de loin et après bien des jours écoulés, qu'elles produisent leurs effets; tantôt c'est de près et comme sans attendre ; et, dans l'un des cas comme dans l'autre, il y a encore bien des diversités, bien du plus ou du moins, bien de l'indéfini et de l'indéterminé. Il ne faut que jeter les yeux sur le cours des choses humaines pour remarquer qu'il n'y règne, je ne dis pas nulle règle, mais nulle uniformité de conduite, et que rien n'est plus varié que la manière dont nous sommes favorisés ou éprouvés, récompensés ou punis.

Or, cette absence d'uniformité, non-seulement n'est pas de l'irrégularité, mais c'est l'ordre même tel qu'il convient à des âmes raisonnables, lesquelles ne se règlent pas, parce qu'elles ne se meuvent pas comme les astres du firmament, mais comme des forces libres, dont la direction doit, par cela même, être pleine de libéralité. La

libéralité, voilà quelle est ici la vraie régularité, et la libéralité suppose toujours une certaine variabilité, non pas, certes, arbitraire, mais appropriée à la liberté; et loin qu'il y ait à cela caprice et vaine instabilité de la part de la Providence, il y a, au contraire, la plus profonde et la plus ferme constance, la plus parfaite fidélité à sa nature et à ses lois. De sorte que, quand Dieu se détermine à ces démarches variées, quand tantôt il diffère et tantôt il hâte, quand tantôt il prolonge et tantôt il abrége l'impression de ses douceurs ou de ses sévérités, quand il en choisit diversement le mobile théâtre, le rapproche ou l'éloigne, l'étend ou le resserre, et, de toute façon, en use selon ses desseins, il n'agit ainsi que pour se mieux accommoder aux divers états des âmes, et, en raison même de ces états, leur mieux ménager soit l'épreuve, soit la grâce, soit la peine, soit la récompense. Il est, en effet, des natures auxquelles il n'est pas bon que son action se fasse sentir trop tard et de trop loin : ce sont celles qui, par elles-mêmes, n'ont ni une grande énergie, ni une grande persévérance, et qui ont, par conséquent, besoin d'être en quelque sorte tenues et suivies de près, et incessamment poussées ou ramenées dans la voie qu'elles doivent parcourir. Il en est d'autres, au contraire, qui supportent mieux les retards et les distances et en profitent mieux : ce sont celles qui, mieux trempées, plus actives et plus fermes, valent plus par leur fonds propre et laissent plus de latitude au gouvernement de la Providence.

C'est pourquoi à chacun son lieu et son temps pour la grâce et l'épreuve, la récompense et la peine; à chacun son mode particulier d'en être affecté et touché. L'uniformité serait ici une véritable inhabileté. La variété, mais la variété telle qu'elle vient d'être expliquée, voilà la vraie perfection. Aussi Dieu, pour plus de sagesse et de justice

à la fois, règle-t-il ainsi sa conduite; et tandis que pour les uns il est plus présent et plus proche en quelque sorte, pour les autres il semble procéder plus lentement et de plus loin; non que pour tous il n'ait pas toujours même présence réelle, même puissance bienfaisante, mais seulement il ne les manifeste pas sous les mêmes apparences :

> Il est toujours tout juste et tout bon; mais sa grâce
> Ne descend pas toujours avec même efficace.
> Après certains moments, que perdent nos longueurs,
> Elle quitte ces traits qui pénètrent les cœurs..........
> . . . .
> Le bras qui la versait en devient plus avare;
> Et cette sainte ardeur, qui doit porter au bien,
> Tombe plus rarement ou n'opère plus rien.
>
> (CORNEILLE. — *Polyeucte.*)

Ainsi parle le poète. Le moraliste chrétien ne dit pas autrement, lorsqu'il s'écrie à son tour : « Nous oublions la grande maxime du sage, qui nous avertit de supporter les lenteurs de Dieu; nous ne pouvons nous accommoder de cette parole d'Isaïe : « Attendez, attendez encore. » Le moindre délai nous rebute, et souvent sur le point même de voir nos vœux remplis, nous en perdons tout le mérite et tout le profit. Il faut en effet savoir attendre et persévérer, opposer humblement à une dureté apparente les empressements véritables d'une sainte opiniâtreté (1). »

Après ces paroles je concluais que les vues de Dieu sur nous sont d'autant mieux accomplies, qu'il en varie mieux l'exécution selon les besoins de chacun; il y avait là sans doute au moins implicitement une indication de quelque chose de plus que la grâce ou l'épreuve, la récompense ou

(1) Bourdaloue. — *Sermon sur la prière.*

la peine prises dans leur sens le plus simple; cependant ni la tentation ni la préservation, ni les deux nouveaux modes de justice, dont j'ai parlé, n'y étaient précisément et nettement marqués. Il me restait à les dégager, et c'est ce que j'ai essayé aujourd'hui dans cette nouvelle et plus complète étude. Je tiens donc pour plus exacte et plus achevée maintenant cette théorie de la condition humaine, telle que je viens de la proposer.

Que si par un dernier regard, on veut en pénétrer et en sonder le fond, et voir que la double base en est l'idée d'un premier bien, du bien même, de celui qui l'est à l'infini, qui a pour manifester sa vertu toute possibilité et toute faculté, l'éternité, l'immensité, la pensée, l'amour et la liberté sans défaut, et aussi l'idée d'un autre bien, mais celui-là imparfait, et seulement perfectible, c'est-à-dire l'âme de l'homme, à laquelle sont de tant de façons nécessaires la sagesse et la justice de Dieu, on comprendra de mieux en mieux comment, en ramenant tout entre l'un et l'autre de ces termes aux rapports que j'ai expliqués, on est dans le vrai, au sujet de la condition humaine, quand on la juge excellente. Mais d'où viennent donc alors les doutes et les sujets de plainte dont elle est l'objet? De ce qu'on n'en distingue et n'en saisit pas bien les divers éléments, de ce qu'on ne les apprécie pas à leur juste valeur; de ce qu'on n'estime pas mieux soit l'être dont elle est le partage, soit celui qui la lui a départie; de ce qu'en un mot, de quelque façon on s'en forme une fausse vue. Si on l'entendait mieux, on y croirait mieux, on la priserait mieux, on ne la maudirait pas, on la bénirait bien plutôt. De toutes les joies, de toutes les misères dont elle se mêle et se compose, on se dirait avec un égal contentement d'esprit et de cœur : celles-ci viennent de l'épreuve ou de la pré-

servation, de la punition ou de la privation momentanée de récompense; bien prises, elles ne sont pas mauvaises, ce sont de ces saines et fécondes douleurs qui exercent ou prémunissent l'âme, la guérissent ou la fortifient; celles-là servent à la grâce ou à la tentation, à la rémunération ou à la douceur dans la punition : et elles ne sont pas non plus mauvaises à qui les reçoit comme il convient : ce sont de ces attraits qui gagnent et attachent les cœurs au bien et ne les engagent pas au mal. On se dirait aussi : un homme est plus malheureux qu'un autre; pourquoi? c'est qu'il a plus failli, ou qu'il n'a pas assez mérité, ou qu'il a plus besoin d'être sévèrement éprouvé et préservé. Un homme au contraire est plus heureux qu'un autre; pourquoi encore? c'est qu'il est plus faible ou plus digne de secours, et qu'il lui faut plus de grâce ou de rémunération; c'est que peut-être aussi la tentation ou l'indulgence dans la punition lui sont plus nécessaires. De tout c'est Dieu qui décide, et dans ses décrets c'est sur sa bonté même qu'il se règle. Aussi devant Dieu et au grand jour de ses souverains attributs, il n'y a point de victimes, il n'y a point de favoris par caprice; il n'y a que des âmes préservées, éprouvées, punies ou modérément récompensées, ou des âmes aidées, tentées, rémunérées, ou doucement punies, et les unes et les autres sont ainsi conduites et traitées soit pour leur plus grande perfection, soit pour leur plus sûr amendement. Dieu, dans les profondeurs de sa sagesse et de sa justice, a des trésors de joies, et j'ajouterai aussi de douleurs, qu'il ouvre et répand sur nous, nous dispense et nous partage avec la plus juste mesure, selon nos dispositions et nos actions, selon nos besoins et nos mérites. Il ne faut pas nous en troubler, nous en enivrer, ni nous en abattre; il faut humblement nous en féliciter ou nous en consoler, et rester surtout

fermement convaincus que tout cet ordre est pour notre bien et par conséquent aussi en dernière fin pour notre bonheur.

C'est ce que n'a point assez vu d'Alembert (auquel il faut bien enfin revenir), et deux raisons en sont cause : la première est sa doctrine même, et dans sa doctrine deux idées qui y dominent sur toutes les autres, celle de Dieu et celle de l'homme, toutes les deux également fausses, parce qu'elles dérivent également du principe lui-même erroné, qui réduit tout à la matière. Par l'une d'elles en effet il confond Dieu avec la nature, par l'autre l'homme avec l'organisation, cette partie de la nature; c'est-à-dire qu'il méconnaît à la fois l'homme et Dieu dans leur essence, et que, méconnus, ils ne peuvent plus être à ses yeux, celui-ci la Providence, et celui-là l'objet de l'action de la Providence; qu'ils ne peuvent plus être l'un à l'autre comme une âme à une âme, comme l'âme divine à l'âme humaine, mais qu'ils ne sont et ne sauraient être entre eux que dans la relation d'un moteur à une machine, d'une force aveugle et nécessaire à l'effet fatal qu'elle produit. Dès lors, du premier au second, plus de ces rapports qui supposent d'un côté la bonté, la sagesse et la justice infinies, et de l'autre rien qui appelle et rende possibles le bienfait de ces attributs; mais seulement les impressions, les mouvements sans raison d'une cause sans lumière, sans amour et sans volonté, s'adressant à un être, qui, s'il a lui-même de l'intelligence et du sentiment, n'en a pas plus de moralité, car il n'a pas de liberté. Comment en de tels termes y aurait-il du créateur à la créature tous ces moyens de prévenir, de préparer, de procurer en elle le bien, de prévenir ou de combattre e mal ? Comment y aurait-il, ainsi que je l'ai déjà tant de fois répété, double grâce, double épreuve, dou-

ble manière de récompenser et de punir, et en somme cette bonté qui suffit à tout et ne manque à rien? Et comment alors aussi ne pas douter, ne pas gémir de notre condition ici-bas?

Telle est la première cause de l'erreur dans laquelle est tombé d'Alembert.

Mais il en est une autre qu'il faut aussi relever. Si son système le trompe, ses sentiments l'égarent également, ceux du moins de ses sentiments qu'il consulte et écoute à l'exclusion des autres, avec une sorte de partialité. Je ne conteste pas qu'il n'ait eu de profonds sujets d'affliction; j'en ai, en les rapportant, parlé, je crois avec une sincère sympathie. Ainsi, sans aucun doute, sa naissance fut malheureuse, son enfance laborieuse, sa jeunesse pauvre et militante, sa maturité agitée, sa vieillesse surtout cruellement accablée. En tout, il fut rudement éprouvé. Mais d'autre part ne fut-il pas aussi préservé, et même à certains égards singulièrement favorisé? N'eut-il pas ses grâces et ses dons : le génie, la gloire, des passions modérées, des goûts simples et sérieux, et de nobles penchants? S'il eut des faiblesses qu'il expia, il eut des mérites dont il profita; il eut ses travaux, ses talents, ses vertus, dont sa propre estime et celle des autres le payèrent. Pas plus qu'à aucun de nous, la Providence ne lui manqua; elle eut plutôt même pour lui des soins de prédilection. Voilà ce qu'il ne sentit pas et ne comprit pas assez; et ce que de fâcheuses idées avaient déjà fait chez lui, le chagrin, l'humeur inquiète et l'amertume du cœur, le firent également. Une fausse philosophie, et une fausse expérience de la vie l'aveuglèrent à la fois. Ce fut son malheur, mais ce fut aussi son tort; il faut l'en plaindre, mais ne faut-il pas aussi l'en blâmer? Il eût pu mieux croire, mieux espérer, mieux se contenter et mieux

se consoler : il n'eût eu besoin pour cela que de mieux interroger sa raison et sa conscience ; nul doute qu'alors il n'eût mieux entendu et mieux estimé la condition humaine en général, et la sienne en particulier.

En tout et pour mettre fin par un dernier et sommaire jugement à cette longue étude, que fut d'Alembert? Un grand esprit et un noble caractère, mais un grand esprit qui se laissa gagner à plus d'une grave erreur, et un noble caractère qui céda à plus d'une triste illusion : ce fut un sage selon son siècle, avec les lumières, mais aussi avec les préjugés, les passions et les faiblesses de son siècle ; sa doctrine, qui fut celle de son temps, n'a rien qui convainque, qui attache ou qui impose, qui nous laisse quelque forte impression ; car elle manque de vérité, de fécondité, de grandeur et d'originalité. Mais d'autre part, sa destinée avec les incidents qui s'y mêlèrent, les sentiments qu'il y porta, les qualités qu'il y déploya, la loyauté, la modération, la prudence et la dignité qu'il y montra constamment ; sa destinée, dis-je, a droit à notre intérêt, et sous certains rapports à notre respect, et même à notre admiration, dans la mesure toutefois où il faut toujours se tenir avec la fragile humanité. A philosopher comme lui il y aurait témérité ; mais à vivre comme lui, il n'y aurait que simplicité, droiture et ferme indépendance. La personne en un mot chez lui valut mieux que le système ; c'est, sans oublier néanmoins ses autres éminents mérites, son titre le plus légitime à une longue et honorée mémoire. C'est pourquoi la postérité n'a point été aveugle en plaçant son nom parmi les plus méritants du XVIIIe siècle.

TABLE DES MATIÈRES,

